

الألف كتاب (الثاني)

الفكر الأوروبي الحديث

الاتصال والتغيير في الأفكار

من ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الرابع } - القرن العشرين
- نهاية المطاف

تأليف: فرانكلين - ل. باومر

ترجمة: د. أحمد حمدي محمود



المهنية المستمرة المساهمة للكتاب

الفكر الأوروبي الحديث
الاتصال والتفسير في الأفق
س ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الألفا كتاب الثاني

الإشراف العام
و. سمير سرحان
رئيسة مجلة الأداة

رئيس التحرير
لمنحى المطيعي

مدير التحرير
أحمد صليحة
سكرتير التحرير
محمود عبده

الإشراف الفني
محمد قطب

الإخراج الفني
مراد نسيم

الفكر الأوروبي الحديث

الاقتصاد والتغيير في الأفكار

س ١٦٠٠ - ١٩٥٠

الجزء الرابع } - القرن العشرون
} - نهاية المطاف

تأليف : فرانكلين - ل - باومر

ترجمة : د. أحمد حمدي محمود



الهيئة العامة للإستشارات

١٩٨٩

القرن العشرون

نهاية المطاف

-
- انتصار الصيرورة
 - الانسان الاشكال
 - احتجاب الاله
 - كون الاحاجي
 - المجتمع المفتوح ، واعدائه
 - انهيار القرب *

انتصار الصيرورة

شاهد النصف الأول من القرن العشرين ، وعلى الأخص بعد سنة ١٩١٤ ، ثورة في الفكر الأوربي ، ربما فاقت أى مقارنة . وإلى حد ملحوظ ، فلقد أدرك مدى فداحة هذه الثورة عندما وقعت آنذاك ، ولكننا الآن أقدر على ادراك أبعادها ، أكثر مما فهمت فى ذلك الوقت . ولقد حدثت ثورات فكرية من قبل ، والعديد منها كان ثورات عارمة كالثورة العلمية ، التى بدأ منها الجزء الأول من هذا الكتاب ، وهناك أيضا الثورة المسيحية التى حولت العالم القديم وغيّرت ملامحه ، ولكن لم يحدث من قبل أن اندلعت ثورة بهذا الشمول وبهذا التأثير البعيد ، بمعنى أنها حطمت فى وقت قصير نسبيا كل الأوثان التى نصبت بعد جهد كبير لا بمعرفة القرون الوسطى فحسب ، وإنما بيد العصور الحديثة أيضا ، انه الزمان الذى أفسح فيه نوع من العصرية الطريق فى نهاية الأمر لنوع آخر . نعم لقد أحدثت الحقبة الحديثة (القديمة) التى أيدها فى البداية محدثو القرن السابع عشر ، والتى أخرجت عصرى التنوير (القديم والحديث معا) أحدثت تغيرات عميقة فى النظرة العالمية ، الا أنها تركت نتوءات مائة من الكينونة لم تمس بأى تغيير بالفعل . . أما الحقبة الحديثة « الجديدة » ، فانها استغنت عن الكينونة ، وتركت الناس يهبسون بلا علامات طريق يسترشدون بها ، وتركتهم تتقاذفهم الأمواج فى خضم بحر بلا نهاية من الصيرورة .

وأسمى المصور الناقد ويندهام لويس هذه الحالة بانتصار « العقلية الزمانية » . فالعقلية الزمانية ترى كل شيء *sub specie temporis* أى كشيء لا يستقر أبدا ، يتحرك ويتغير . أما العقلية المكانية وتقابل العقلية الزمانية ، فقد أنتجت عالما من الجمادات والمعانى المطلقة ، التى

ستبقى الى الأبد . وتركزت العقلية الزمانية على الجانب الدينامي للحقيقة ،
التي ترغب الناس على العيش في حالة « غشبية من أثر الاستغراق في العمل » ،
وتدفعهم الى الاسراع ، وتطالبهم بالعمل في سرعات أعظم وأعظم ، كما
ينادى أنصار المستقبلية Futurism ، ولكن بغير أهداف محددة ، لأن
الواقع - تبعا لهذه النظرة - صيرورة وتاريخ ، وتيار دياكتيكي لا ينتهى ،
ويرى لويس أن المذهب « الزمانى » من نتائج العلم أساسا ، بما لديه
من معدات للبحث ، « فهو الابن المحتوم للفكر الوضعى » ، ولقد عثر
لويس على هذه الظاهرة فى الفلسفة المعاصرة (كما يبين من عوالم الزمان
عند أينشتاين وبرجسون وألكسندر) (١) ، واهتدى لويس إليها أيضا
- ولم يكن هذا الأمر غير متوقع - عند مؤرخين فلاسفة مثل أوزفالت
شبنجلر الذى صاغ عبارة « العالم تاريخا » أى ديناميا بحذايره وليس
ساكنا أبدا . وأسف لويس شخصا لهذه العبادة الجديدة للزمان ،
بينما اعترف بشيوعها فى شتى الأنحاء ، ولعله كان سيتفق مع مواطنه
الفيلسوف سيريل جود باعتبار أن هذه الظاهرة تعنى رفض العالم
الحديث للاعتراف بأى نوع من المجالات أو الأنظمة « خارج دقات التغير
التطورى » (٢) ، ووفقا لهذا المقياس ، فإن الفكر الحديث الجديد قد اعتبر
كلمة « العدمية » مرادفة لكلمة الوقتية . اذ أصبح العيش فى العالم ،
على حد قول الفيلسوف الاسبانو، أورتيجا اى جاسيت : « وقتيا بدرجة
شنيعة » ، وليس مجرد تغير ، فليس له معايير أو جذور ، وكان القرن
العشرون - كما رآه أورتيجا فى كتابه تمرد الكتل البشرية (١٩٣٠) -
أول عصر فى التاريخ لا يعترف بأى شئ فى الماضى كمعيار ، فلقد انفصم
حتى عن « الحضارة الحديثة » ، أو على الأقل رفض أن يعترف بها كشيء
محدد ، مثلما فعل القرن التاسع عشر ، وطرب العنصر الوجودى فى عقل
أورتيجا بهذه الحالة . اذ أتاح هذا الموقف للإنسان الأوروبى أن يرتجل
وأن يبدع . ولكن ثمة جانبا آخر يثير الهلع ، وهو الخوف من أن تترك
الثورة الانسان الأوروبى مجردا من الأخلاق ، ويملك قوة اسطورية لا يعرف

(١) Wyndham Lewis فى كتاب Time and Western Man

١٩٥٧ ص ٤٣٧ ، وتشير كلمة السنكدرين هنا الى أتباع الفيلسوف الإنجليزى المعاصر
صمويل ألكسندر ، وكتابه Space, Time and Deity (انظر ص ٤٧٢ - نشر
كتاب لويس أول مرة ١٩٢٧ .

(٢) Decadence — C.E.M. Joad نشر Faber and Faber ١٩٤٨

ص ٢٤٢ .

ماذا يفعل بها ، بعد أن أصيب بالشلل من أثر الضياع وفقدان الأمان ، فمن يدرى أين سينجذب هذا العالم الغريب الجديد ؟ وكان أورتيجا قادرا على معرفة أى ثورة ، بمجرد أن يلمح واحدة منها •

ان الثورة ، أو الأزمة - كما سماها المعاصرون - كانت نتهياً للاندلاع منذ أمد بعيد ، كما ظهر فى الأقسام السابقة من الكتاب ، ويمكن أن نشبهها بموجة قوية كالتي تحدثها الزلازل فى جوف الأرض ، ثم تحدث تراكمات عبر الزمان ، تترك آثارها المدمرة المتزايدة فى نهاية الأمر ، وعلى نهاية القرن التاسع عشر ، أصبحت الصيرورة مقولة كبرى بالفعل فى الفكر ، بالمعنى المتدهور والمعنى الخلاق معا ، ولم ينفرد نيتشه بأدراك حلول نوع جديد من الفكر يتميز بإعادته لتقييم القيم ، وبانفتاح خطير للفكر والحضارة • على أن القول بأن سنة ١٩١٤ قد فتحت فجوة كبيرة ، لا بين الأجيال وحسب ، وإنما فى الأسلوب الذى اتجه اليه كثيرون من العجائز الذين ولدوا فى القرن التاسع عشر فحيا بعد فى المنهج الذى اتبعوه فى التفكير فى الموضوعات كان قولاً حكيماً ، وسنة ١٩١٤ - بطبيعة الحال - لها دلالة رمزية بحثة ، لأن أهوال الحرب العالمية لم تبدأ تتغلغل حتى بين المشتركين فى الحرب إلا بعد سنة ١٩١٦ - وفى هذه السنة (١٩١٦) رسم مارك جرتلر (لوحة رقم ١) اللوحة المسماة *The Merry go-round* ، وهى من أشد اللوحات دلالة على الاعتراض على الحرب وسماها دافيد هربرت لورنس : « أفضل لوحة حديثة شاهدها ، فهى مهولة ومفزع » (٣) • وما كان فى الوسع ابداع هذه اللوحة قبل معركة السوم فى فرنسا ، وقبل أن يستقر الجيشان المتصارعان فى حرب الخنادق ، وما فيها من توقفات ، ظاهرياً بلا نهاية • فهى تبين الرجال والنساء كدمى يلبسون زياً موحداً (يونيفورم) وتدور بهم رضى الحرب بلا معنى أو غاية ، وظن ماكس ارنست ، الذى برز فى أغلب حركات الفن الجديدة فى عصره أن سنة ١٩٣٣ لها دلالة أعظم • فرغم أنه اشترك فى الحرب العالمية الأولى ، فانه انصرف عنها وهو يشعر بالقرص والتقرز ، واتجه الى التجريب ومواجهة مشكلاته النفسية فى فنه • ولكن فى سنة ١٩٣٣ ، والى حد ما قبل هذا التاريخ ، نزع ارنست الى التنبيه جدياً الى ما يدور فى العالم المنهار حوله • وظهرت بعد ذلك فى تعاقب سريع دراسات

(٣) من ناحية الموقف من الحرب فأسى جيتلر نفسه « سلبياً » ، وارتبط بصلوات هو رجمعية أنصار السلام فى جارسينجتون التى كانت ترأسها ليدى أوتولاين موريل • ولم يكن هناك أى انبال على لوحاته ١٩١٦ •

سريعة مثل لوحة « البرابرة » ومجموعة المدن الأطلال وبوجه خاص لوحة أوروبا بعد المطر التي صورت في أول صورة معروضة لها سنة ١٩٣٣ قارة مشوهة ومبددة مثلما ترى هذه القارة لو نظرنا إليها نظرة فوقية ، أما الصورة الثانية في المجموعة والتي انتهى منها بين (١٩٤٠ - ١٩٤٢) والمستنسخة هنا (لوحة رقم ٢) فتمثل نظرة في مستوى الأرض للحضارة عينها بعد أن عادت إلى حالتها البدائية . ان هذه اللوحات لوحات نبؤية - من ناحية - ولكن بعض لوحات أرنست الأخرى قد عقيبت على نحو مباشر أكبر على الأحداث الفعلية كاللوحة الساخرة « ملائكة النار والبيت » التي أبدعت بعد هزيمة الجمهوريين في أسبانيا .

ومهما اختلف التاريخ الحاسم لبداية الأزمة من فرد لآخر ، فلا يمكن انكار أن الحرب العظمى - وهو الاسم الذي أطلقه الأوروبيون على الحرب العالمية الأولى - قد هزت أسس الحياة الأوروبية والفكر الأوربي ، ومن المستحيل أن نتخيل أن لا يحدث مثل هذا التدهور الذي باغت معظم الأوروبيين شيئا كهذا ، فلم يكتب بعد تاريخ أثر الحرب على المفكرين وعلى الفكر وأنماط الفكر ، ومازال ينتظر من يكتبه ، ولن تكون مهمته سهلة بأي حال ، فلقد تأثر بها تأثرا عميقا كل من الأطباء النفسيين واللاهوتيين ، وتحديث فرويد عن الاحباط الذي أحدثته الحرب وتغير النظرة إلى الموت ، وفرضته على الجميع بما في ذلك فرويد نفسه . وباختصار لقد انتزعت الحرب آخر وهم قد يكون قد تبقى عند فرويد عن الانسان العقلاني . فلقد كشفت في وضوح كبير الطبيعية البدائية للانسان (٤) ، وذكر أحد زملاء فرويد في وقت ما بعد ذلك بسنوات قليلة « الثورة التي جرت لتفكرتنا الواعية من أثر النتائج المهلكة للحرب العالمية » ، واعتقد كارل جوستاف يونج - الذي عاش أيضا في غمارها - أن الحرب قد شتت إيمان الانسان بقدره ، وبالتنظيم العقلاني للعالم ، وأنها قذفت به مرة أخرى لنفسه (٥).

(٤) انظر إلى مقال فرويد : خواطر مناسبة للزمان عن الحرب والموت (١٩١٥) . ولقد تناول هذه الفكرة ريتشارد ميوز في رواية The Fox in the Attic (١٩٦١) وقد اخترت هذه الرواية لاستهلال سلسلة من روايات تحمل اسم The Human Predicament وتتناول الرواية على نحو مثير للشغف الاختلاف الذي أحدثته الحرب في أحوال الناس . ويعتقد ميوز أن فرويد قد أحدث أيضا اختلافا كبيرا في معتقدات الناس . وقد وصف ميوز الحرب نفسها بأنها (فورة شعورية عميقة) أحدثت اضطرابا شديدا عند الكافة بعد أن تعلم الانسان الغربي ان العقل مجرد شيء منطبق من الطبيعة (وهذه نظرية مادية بحتة) وأصبح يرى الحرب موضوعا تتجاوزه الانسان .

(٥) Carl Gustav Jung - الانسان الحديث يبحث عن روح ترجمه للإنجليزية W. S. Dell - ١٩٣٣ - ص ٢٣٤ - ٢٣٥ .

ورأى عالم نفسى آخر المعايير والمثل التى أصبحت طبيعة أخرى للانسان وهى تتلاشى فى أعقاب الحرب : « لقد شاهدت مثل أغلب المشاهدين الأوربيين هذه الأحداث المشحونة ، ورأيت عصرا حضاريا فى طريقه للانحلال » ، وما رآه فرانس ألكسندر يحى كان يقينا الافتراضات العلمية السابقة التى قام عليها العصر الحديث « القديم » ، أى الايمان بالعلم وبالعقلانية الانسانية والتحسين التدريجى للجنس البشرى (٦) . وتأثر اللاهوتيون تأثرا عميقا مماثلا . ودفعت الحرب الكثير منهم - كارل بارت على سبيل المثال - الى اجراء تعديل بعيد الأثر للنظرات « المحدثه » عن الله والانسان التى سبق أن تعلموها فى المعهد اللاهوتى .

وصدرت عن الحرب الكبرى - وإن لم يكن تماما بسبب هذه الحرب - أعمال بعيدة التأثير فى الأدب والحركة الفنية الجديدة التى ضمت اتجاهات مثل الدادية والسيرالية وغيرهما ، وبدأ جيمس جويس يؤلف رواية Ulysses ابان الحرب ، وتبعتها رواية Wasteland لاليوت (٧) . و « الجبل السحري » لتوماس مان ، التى تحدثت عن الحرب والموت ، وكشفت هذه الأعمال عن تأثير الحرب ، ولعل أحدا لا يذكر أن جورج برناردشو قد أتم تمثيلية Heartbreakdown ، وأنه عقب فى اكتئاب فى اسهاب فى التمهيد على الحرب ، وسوف نبتعد عن الدقة اذا قلنا أن شو قد عدل عن رأيه خلال الحرب ، أو بسببها ، لأن تمثيلية أخرى من أشهر تمثيلياته « عودوا الى ميتوشالغ Back to Methusaleh » ، التى نشرت ١٩٢١ قد عاودت الكلام عن التطور الخلاق . على أن الحرب قد دفعت شو الى بغض استنزاف الدماء ، وإلى العطف على الانسان وتطلعاته ، كما تشهد حتى بعض بينات من تمثيلية ميتوشالغ . والواقع أنه لاحظ فى التمهيد أن الحرب لم تقلق الأفكار السابق تصورها عند معظم الناس ، سواء « أكانوا من العسكريين أصحاب الملابس الكاكية اللون أم لا » . أما من ناحيته هو بالذات ، فقد تصور أن الطبيعة تنتقم من المثقفين وأصحاب

Our Age of Unreason

Franz Alexander

(٦)

فيلادلفيا ١٩٤٢ ، ونشا ألكسندر فى بودابست ، وعين أستاذا فى معهد التحليل النفسى برلين من ١٩٢١ - ١٩٣٠ .

(٧) أشار Paul Fussell فى معرض كلامه عن رواية Wasteland

لاليوت ١٩٢٢ ، أن هذه الرواية قد بدت فى أعقاب الحرب ، كأنها كتبت أثناء الحرب ، أو « ذكريات عن الحرب » أكثر مما اعتقد - وهى لم تكن كذلك تماما ، فيما يتعلق باليوت والحرب انظر كتاب The Great War and Modern Memory اكسفورد نيويورك ٣٢٥ - ٣٢٦ .

الفراغ والمجتمع المهمل فى أوربا ما قبل الحرب . وعبر عن ذلك بلسان
شبح أرماجيدون (*) : لقد منحتنا الطبيعة ائتماناً طويلاً المدى ، وأسأنا
استعماله لآخر درجة ، ولكنها عندما ضربت أخيراً ، فانها وجهت ضربة
انتقام ، اذ أردت أبناءنا البكارى قتلى فى بحر سنوات أربع ، وأنزلت بنا
سيولا من الأوبئة ، لم تحلم بها مصر (٨) » .

ولابد أن لا ننسى أن اشبنجلر قد أكمل كتابه : انحلال الغرب خلال
الحرب ، أو ربما كانت الحرب هي التي دفعت المؤرخ الألماني فردريش
ماينكه الى الاعراب عن شكوكه فى العقل وطريقة استعمال سلطة الدولة
فى التاريخ .

وصور ارنست يونجر الفيلسوف والكاتب والجندي ، ومؤلف أطرف
المذكرات الحربية ، التأثير الفورى والثورى الذى قد تحدثه الحرب على حياة
الانسان ، وفكره ، وتشابهه فى هذا المضمار هو وزيرجفريد ساسون ، وهو
صاحب مذكرات شهيرة أخرى عن الحرب . ولم يستبعد يونجر الحرب اطلاقاً
من فلسفته ، ولكنه فكر فيها وكتب عنها طيلة حياته فكتب يقول :
« ليست الحرب أمناً فحسب ، ولكنها ابنتنا أيضاً . لقد خلقناها ، وهى
التي خلقتنا (٩) » . ومع هذا فقد اختلف يونجر عن ساسون وآخرين
عديدين ممن شعروا بمرارة التجربة ، لأنه قام برد فعل ايجابى تجاهها ،
فلقد رآها تجربة مريرة حقاً ، ولكنها حافلة بالنشوة وتتطلب قوة احتمال
وتضحية بالذات ورفاهة الاحساس بالمجتمع ، فالحرب — كما يجوز القول —
هى اللحظة الوجودية التي يجابه فيها الانسان الواقع المشحون بالموت
والعنف والألم ، ورأى يونجر السنوات من ١٩١٤ الى ١٩١٨ كفاضل
أشبه بمقسم المياه بين حضارتين ، فهى تمثل الانقطاع عن حضارة
الامبراطور فيلهلم (الذى درجنا على تسميته بغليوم) الجرمانية ، بالمعيتها
وما صاحبها من نعومة واقراط ، فى مظاهر الفكر ، وما قدمته من
أيدولوجية جديدة لجيل جديد . ورغم عدم انضمامه للنازى على الاطلاق ،
الا أنه تحدث كثيراً : « العرقية التي خلقتها حديثاً مدرسة الحرب

(*) أرماجيدون Armageddon : المكان الذى يتجمع فيه ملوك الأرض لبدء
« معركة يوم الاله الأعظم » .

(٨) Heartbreak House — George Bernard Show

ضمن أعماله الكاملة نيويورك ١٩٣٠ الجزء الخامس عشر ص ٨ .

(٩) Der Kampf als Inneres Erlebnis — Ernst Juenger.

١٩٢٢ ضمن أعماله الكاملة شعوتجارت ١٩٦٠ الجزء الخامس ، حاول يونجر فى هذا الكتاب
أن يصف « عقلية الخندق » .

الشاقة » وانطبع عليها خاتم المادية والوحشية . وكانت الايديولوجية الجديدة لهذه العرقية الجديدة عند أبناء البشر هشة نوعا ، ولكن لا يخفى أنها قد دلت على الاستعاضة عن المظاهر الفردية والسعيدة الآمنة للبورجوازية الأوربية القديمة بعقلية جديدة تمثل «العمال» التكنولوجيين . ولا يحسن الخلط بين معنى «العامل» عند يونجر وبين معناه الاشتراكي عند أبناء الطبقة الدنيا - فهناك تطابق تام في نظره بين العامل ، وعالم الآلات ، و «التعبئة الشاملة» ، والعنف . انه العنف الذي أثبت الآن انه الوسيلة الوحيدة لحل الخلافات . فالحق أن يونجر الذي عاش في الحرب ، قد رأى الحرب حقيقة ثابتة في الحياة الانسانية ، فليس عالمه بالعالم الذي يحتوي على أى أنماط - كما نستطيع القول . ولقد تحدث كثيرا عن الأشكال والأنماط ، والأنماط الموحدة المطردة *Eindeutigkeit* (في مقابل الفردية) ولكن كل هذه الأشياء لا تدل على أى معنى ، أو تقدم (١٠) ، انه عالم تسيطر عليه التكنولوجيا والحرب (١١) . فكيف نتصور هذه الثورة في الفكر ، التي أحس بها أناس مختلفون مثل يونجر وأورتيجا وويندهام لويس ، وحاولوا وصفها في السنوات التي أعقبت الحرب الكبرى ٩ . ، ليس من السهل بلوغ الدقة الشديدة في هذا الوصف ، ويرجع هذا لسبب وحيد ، وهو أننا قريبون منها ، ولأننا لم نتابع طريقها كاملا ، كما يفترض . فثمة ميل الى التركيز كثيرا على الملامح السالبة والمحسوسة للمشهد الفكري . ولكننا لا نركز بما فيه الكفاية على الجانبين التجريبي والحيوي ، ونحن نغفل ذلك لا لأن رواية « الأرض الخراب » لاليوت تلوح ضخمة عندما يحملق فيها المعاصرون . وانما لأننا نحن أنفسنا نربط - بطبيعة الحال - بين الأفكار الجديدة والأحداث ، مثل فظائع سنة ١٩١٤ ، و ١٩١٦ و ١٩٣٣ ، و ١٩٣٩ ، وهكذا - ولعلنا نقدر على الحصول على صورة أفضل تركيزا اذا نظرنا للثورة تبعا للأوجه الآتية :

١ - كثورة مادية وسوية . ورغم أنها حققت تغيرات هامة في النظرة الا أنها ستستمر توصف بالنقلة من مجموعة من المعتقدات والنماذج الى مجموعة أخرى .

٢ - على ضوء الاجابات المهوشة الجديدة على الأسئلة الدائمة .

(١٠) طرحها شتيرن J. P. Stern على هذا الوجه في كتابه Ernst Juenger
جامعة ييل ١٩٥٣ ص ٤٧ . فيها يتعلق بايديولوجية يونجر الجديدة ، انظر بوجه خاص
كتابه : Die totale Mobilmachung (١٩٣٠) وكتاب Der Arbeiter (١٩٣٢) .

٣ - وفوق كل شيء ، من حيث ارتباطها بالثقل المحددة من معنى الكينونة الى معنى الصيرورة ، كحالة ذهنية يرتكن اليها في مسح العالم برمته . واذا راعينا هذا الوجه الأخير ، الذى يرادف الرؤيا الجامعة الجديدة أى Weltanschauung جديد فانه سيعيدنا الى المناقشة التى بدأنا منها هذا الفصل .

لا أحد فى حاجة الى التذكرة بحدوث ثورة فى الفزياء فى أوائل القرن العشرين أو بثورة حركة التحليل النفسى التى سماها توماس مان « بالحركة العالمية » ، التى لم يقتصر أثرها على العلوم ، ولكنه امتد الى كل ميدان فكرى ، بما فى ذلك الأدب والفن والدين - وقال توماس مان : « حقا ربما بدا من المغالاة قولى اننى اتجهت الى التحليل النفسى ، فهو الذى اتجه الى (١١) » ، ولا أحد بحاجة الى من يذكره بالحركة الجديدة فى الأدب والفن ، التى تحدثت الماضى ، وأجرت تجارب فى التقنيات الجديدة والتراكيب الجديدة ، وعبرت عن أفكار جديدة . وهناك اناس أكثر عددا يحتاجون - كما يحتمل - الى من يعرفهم بالحركة الجديدة فى الفلسفة ، وبخاصة فلسفة العلم ، والوضعية المنطقية والوجودية ، التى سجلت الاتجاهات المتغيرة فى النظر الى الاستمولوجيا واللغة والميتافيزيقا ، ولا ننسى اللاهوت الجديد . بما فى ذلك « لاهوت الأزمة » لكارل بارت وآخرين . وبعد أن وصفنا الحال على هذا النحو ، فان الثورة لن تبدو غريبة بالمقارنة بالثورات الأخرى مثل ثورة العلم فى القرن السابع عشر أو حتى بالحركة الرومانتيكية .

ولكن الثورة لم تكن بعيدة عن الغرابة بمعنى ما . وسيتضح هذا القول بمجرد ادراكنا كيف تمت الاجابة عن الأسئلة الدائمة . اذ أصبح ينظر للانسان على أنه اشكال ، وليس مجرد خير أو شرير أو غير مكترث ، كما كان يقال فى مناقشات سالف العصر والأوان . وازداد خفاء الكون ، وغدا من الصعب كشف النقاب عنه ، أو فك طلاسمه . وازدادت الطبيعة ابتعادا . ولأول مرة لم تعد الأسئلة الدائمة تبدو كمجرد أسئلة خلافية ، ولكنها غدت بلا معنى عند عدد لا بأس به من الناس ، بما فى ذلك رجال اللاهوت ، ووقع علماء الاجتماع والسياسة فى صراع مع علم سياسى واجتماعى جديد متحرر من القيم ، بينما أوقعت الأساطير الاجتماعية الجديدة المؤذية العالم بأسره فى حيرة واضطراب ، وأصبح التاريخ اشكالا أيضا - كما يبين من « أزمة التاريخانية » ، التى أوقعت فى الشك - على حد

(١١) Thomas Mann (فرويد والمستقبل) ١٩٣٦ ضمن « مقالات عقود
لمنية ثلاثة) ترجمه الى الانجليزية Alfred A. Knopf نيويورك ١٩٤٧ ص ٤١٤ .

قول ارنست ترولتس : « كل المعايير والقيم والمثل الراسخة للوجود الانساني » وحتى اذا سمحنا بالمبالغة - اذ لم تك هذه الاتجاهات في التفكير جميعا غير موصولة بالاتجاهات السالفة ، ولم تكن لها الغلبة في الحاضر - فاننا نقول أن كل هذه المؤثرات قد أضافت الى غرابة عالم الفكر الجديد ، الذي يتعذر التعرف عليه بالرجوع الى ملامح أو تضاريس من الماضي . وأحسن جون جولسورثي Galsworthy المؤلف المحبوب لـ *The Forsyte Saga* بما يوحى به أو ينذر به هذا الانقلاب في الأفكار عندما كتب في تمهيد كتاب *The Modern Comedy* ، وفي وقت مرتبط بأحوال انجلترا أو الانجليز ، أى عندما حدث الاضراب العام سنة ١٩٢٦ : « ان كل شيء نسبي ، فلم يعد هناك أى اعتماد مطلق على الله ، أو التجارة الحرة ، أو الزواج ، أو توحيد الأديان ، أو الفهم ، أو الصراع العشائري » . ولاح للجيل الثالث من آل فورسيت ، أى الجيل الذى نشأ أثناء الحرب الكبرى ، أن كل شيء فى حاجة الى إعادة تقييم ، وأنه مصمم بحيث يناسب العيش « الآن » أو لا يناسبه أبدا . وأدرك هذا الجيل أن عليه أن يعيش بلا يقين . ان ما جاء عند جولسورثي كان وصفا بديعا لكيف ينظر الكثير من الشباب الذين يعيشون فوق الخط الفاصل بين أصحاب الملكية والمعدمين الى العالم فى عشرينات القرن العشرين ، ولكى ندرك مدى تطرف العقلية الجديدة ما علينا الا أن نقتحم عالم علماء التحليل النفسى والنرياليين والوجوديين . واذا استطعنا فاننا نكون قد نجحنا بقدر ما فى اقتحام الجو المخلخل الذى يسود المعامل العلمية .

غنى عن القول أنه من المتعذر أن نجمل أو نقدم عجالة موجزة عماها التركيب للجوانب الكثيرة والمعقدة لهذه العقلية الجديدة . وسوف نتبين بعض خصائصها فى وضوح أكبر فى الفصول التالية ، ويسنتاهل العديد من هذه الخصائص التعقيب مسبقا ، لما لها من طابع شمولي كامل . ووصف سيريل جود مؤلف العديد من الكتب التى ترشد الى الفكر الحديث اثنين من هذه الخصائص تحت عنوان مركب هو « اسقاط الموضوع » *dropping of the object* ويعنى جود باسقاط - أو ترك الموضوع - من ناحية أخرى - النظرة الذاتية ، أو كما سادعوها : الاتجاه الى الباطن ، كما يعنى - من ناحية أخرى - عدم الايمان بأى نوع من العلو أو الترانسندانس ، والاتجاه الى الباطن - واكتشاف النفس ، أو نفسى أو «S» (بلغة يونج) أو المدهش ، أو مجرد التعبير عن عدم الرضاء عن العالم الخارجى الخاضع لسيطرة العلم والعقل - كل هذه المعانى قد غدت

من عادات عديد من الناس ، وبخاصة بعد أن أعلنت حركة التحليل النفسى عن وجودها ، وتعتبر لوحة أخرى لماكس ارنست وعنوانها له مغزى : « فى أعماق البصيرة - لوحة رقم ٣ » ١٩٢٩ ، عن هذا الاتجاه الى الباطن أو الداخل فى الفكر تعبيرا حسنا . وعلينا أن نلاحظ أن ارنست نفسه كان يزعم دائما أنه « فنان فكرى » حريص على الموضوعية فى لوحاته . وعلى السيطرة الواعية عليها . ومع هذا فكثيرا ما اتجه الى عالم الأحلام واللاشعور فى موضوعات لوحاته مثلما حدث فى اللوحة التى سبق أن أشرنا اليها ، وعلى الرغم من شدة أهمية هذه المعانى عند ارنست (فلقد رسمها ثلاث مرات على الأقل) فإنه ليس من الصعب أن نلمح فيها اتجاه العين الى الداخل ، حين تغوص فى اللاشعور وتعث هناك على صور رمزية لكل من المتعة والرعب (وقد مثلهما الطائر والثعبان) وكيفية استثناسهما (ورمز لذلك بالشكل البيضاوى والدائرة) . وحاول أندريه بريتون الفنان والمفكر الفرنسى عندما كان طالبا للطب وشفوقا بعلم النفس العقلى أن يفلسف هذا الاتجاه نحو الداخل ، أو تجاوز الواقع *surrealism* وتأثر بريتون بفرويد وبالرمزيين وبالتقاليد الرومانتيكية الجرمانية ، وأعلن الحرب على « الاتجاه الواقعى المستلهم من المذهب الوضعى » ابتداء من توما الاكوينى حتى أناتول فرانس (!) . وطالب بريتون بنوع جديد من الفلسفة تتكشف أثناء النوم . عن طريق اللاشعور ، الذى يعرض فى النهاية « نوعا من الحقيقة المطلقة أو الواقع المطلق » أو ما فوق الواقع . وقد يعبر فى الفن عن هذا الفعل بالكتابة الآلية أو « الرسم الآلى » ، وفى البيان الأول لحركة السيريالية عرفت بأنها « الأوتوماتيزم النفسى فى أتقى أو أصفى أحواله » . كما يمليه الفكر عند غياب السيطرة التى يمارسها العقل ، وهى معفاة من أى اهتمام استنطيقى أو أخلاقى (١٢) . ومارس جان (أو هانس) آرپ *Arp* هذا الضرب من الرسم الآلى منذ وقت مبكر يرجع الى سنة ١٩١٦ فى مرحلة حياته الدادية (لوحة رقم ١) ولربما أقر جود - وكان من الواقعيين الفلسفيين - جرى بريتون وراء « المعجز » *miraculous* واثباته لوجود ما هو فوق الواقع ، وإن كانت لا عقلانية بريتون ستصيبه بالرعب لا محالة . ولكن على العموم ، لقد شكك بريتون من اغراق الفن فى الاتجاهات السيكلولوجية ، كما حدث فى كل فرع من فروع الفكر الحديث ، وهو ما يعنى - فى رأيه - لا معرفية أى موضوعات خلاف حالات الذهن .

(١٢) André Breton - بيان السيريالية ميتسيفجان ١٩٦٩ ص ٦ - ص ١٤ .
ص ٢٦ .

لم تصف كل من النزعة السيكلوجية (*) أو مذاهب الشك على السواء هذه العقلية الجديدة على نحو كامل . اذ كانت تعي أكثر من أى شيء آخر حالة الضياع : ضياع الايمان بالعلو (الترانسندانس) وهناك ثلاث كلمات سنجدنها فى كل سطر فى الأدب « الوجودى » ، واستعمالها العام فى تزايد ، وتشهد بهذا الاحساس بالضياع . والكلمات الثلاث هى الآهات الثلاثة الشهيرة ، أى أن كل منها تبدأ بحرف A : Absurd (وأميل الى ترجمتها بالسخف وليس بالعبث) و Anxiety القلق ، و Alienation الاغراب أو الشعور بالغربة ، ويدل « السخف » الذى شاع فى كتب مالرو الأولى على نوع من العالم الخالى من أى معنى ، يفترض أن الناس يحيون فيه ، ويفتقر الى الكينونة أو الماهية ، أو بمعنى أصح أنه لا معقول ولا مفهوم . وفى رسائل خيالية متبادلة بين صديقين شابين ، أحدهما مالرو والآخر أحد الصديقين ، كان قد سافر الى أوروبا ولاحظ أنه « يقبع فى جوف كل أوربي » فى اللحظات السائدة من حياته سخف يمس الجوانب الأساسية فى الحياة . « ويوافق على هذا الرأى مالرو (أو الصديق الأوربي للانج) الذى كان حين ذاك فى زيارة للصين . ففي نظر الأوربيين المحدثين لا وجود لأى شيء دائم أو ثابت فى الحياة ، بعد أن اختفت القيم وترك الأوربي وجها لوجه مع السخف (١٣) . والقلق والاغراب هما الشعوران اللذان يحدثان من أثر السخف . وعرف تيليش القلق : « بأنه الحالة التى يشعر فيها الكائن بإمكان لا كينونته » ، وكتب فى منتصف القرن : « الآن قد أصبح من الحقائق المطلقة على وجه التقريب وصف عصرنا بأنه « عصر القلق » . ولاحظ تيليش بحق أن الأدب والفن قد جعلا القلق موضوعا أساسيا ، وأصبح المثقفون بوجه عام على وعى حاد به ، وتسبب سيطرة القلق الى الاحساس المعاصر بأن الحياة بلا معنى (سخف) وهذا الوضع مترتب على انحلال الصيغ المعتادة لكلمات المعنى والسلطة والايمان (١٤) . وكان السخف عند أحد شخصوس جان بول سارتر هو مفتاح شعوره بالقرف والتقرز ، وأنه *de trop* فى الكون ،

(*) النزعة السيكلوجية هى ترجمة كلمة *Psychologism* وتسمى الاتجاه أو النزعة التى تغالى فى تقدير علم النفس وترى كل مظاهر المعرفة على ضوء علم النفس ، أو تعتبره معورا لكل العلوم ، بدلا من الميتافيزيقا قديما .

(١٣) La Tentation de l'Occident — André Malraux

(١٩٢٦) رسالة من لينج الى A.D. غ ٧ ، رسالة أخرى من A.D. الى لينج غ ٨ .

(١٤) Paul Tillich — « نجاعة أن تكون » جامعة ييل ١٩٥٢ ص ٣٥ وما بعدها .

أى غريب عن الكون ، ومعنى هذه الكلمة الأخيرة قد تعرض - كما لا يخفى - لتغير ملحوظ ، فى الأدب على أقل تقدير ، منذ عهد شباب الهيجليين . فبينما اعتقدوا أن الاغراب يعنى reification أى اسقاط ماهية الانسان على ما هو غير حقيقى أو ما لا قيمة له من الأشياء ، فانها تعنى الآن الشعور بالغربة أو nomelessness فى عالم غريب . وهكذا لقد أضيف الى « الاغراب الأرضى » القديم فى القرن التاسع عشر ، « اغراب كونى جديد (١٥) » أى ما أعتيد أن يرى كقدر لا مهرب منه ، وافترض أن الاغراب من النفس أو من الآخرين أو من العمل مسألة تقبل العلاج فى مجتمع أعدل ، وأكثر احاطة بالمعرفة ، ومن جهة أخرى ، فان الاغراب الكونى حالة دائمة . وعلى الرغم من أنها أعطت الانسان الحرية (التحرر من الخضوع لأى ضرورة أو من الكينونة العلية) ، الا أنها حكمت عليه أن يحيا فى كون لا يكثرث به .

ولا تعنى هذه الكلمات مجرد نقض للمعانى المطلقة ، وانما الاستغناء عنها أيضا . وكان هذا هو الجديد فوق كل شىء آخر ، الذى لم يكتف بتحطيم الأوثان أو الأباطيل شأن كل ثورة أقدم عليها العقل ، ولكنه الإدراك الذى شاع فى القرن العشرين على نحو لم يحدث من قبل بأن الأوثان فى تغير مستمر ، وستواصل تغيرها ، ان هذا هو ما سماه ويندهام لويس بالعقلية الزمانية ، وسميناه نحن بالضرورة أو الاحساس بالضرورة خلال هذا الكتاب . وكما سنرى ، أن هذا الاحساس ملحوظ فى الأهمية الجديدة التى نسبت للزمان فى تفسير الكون الفيزيائى ، وفى لاهوت الدفقات process theology المبني على العلم ، وصيغ اللاهوت بوجه عام بالصبغة التاريخية ، وأخيرا فانه ملحوظ فى تشتت فكرة الطبيعة البشرية الثابتة ، وظهور علم الاجتماع المعتمد على التاريخ والنسبية . ويتشابه هذا العالم تشابها وإهنا هو وعالم هيجل وداروين . فحسب ، أو بوسعنا القول أنه نفس هذا العالم بعد البلوغ به الى الحد الأقصى « اعتمادا على أساليب جديدة فى التحرك ومن أثر الحرب الكبرى » كما كان سيقول جولدسورثى وان كانت هناك أسباب أخرى أيضا ، وعلى أى حال ، لقد كان هذا التغير بمثابة ثورة حقيقية سجلت - كما نستطيع أن نوجز - انتصار الفكرة الهيراقليطية فى التغير المتواصل . واعتبر جود هذه الحالة علامة تدهور ، ولكن المعاصرين لم يفسروها دائما على هذا النحو ، وهى ليست بحاجة لذلك ، ولقد انتقد الفيلسوف المؤرخ كولينجوود فكرة الحضارة عند شبنجلر الحالية من مواضع الخلف

(١٥) المصطلحات من ابتكار F. H. Heinemann انظر الى كتابه الوجودية

و الأنظمة الحديثة ١٩٥٣ - وعن الانتماء انظر ص ٣١٥ ، ٣١٦ .

ولاحظ (١٦) (١٩٢٧) أنه لا وجود « لكيان يدعى بالحضارة » وكل ما هناك هو ارتقاء مستمر . . وهذا التصور القائم على (الاتجاه) ، أى تصور الصيرورة ، هو الفكرة الأساسية فى كل التاريخ « . ولربما كان فى مقدوره أن يضيف أن تصور الصيرورة لم يفهم على حقيقته فهما كاملا بكل متضمناته كمفتاح للكون .

علينا أن نلاحظ فى النهاية التحول الهام الذى طرأ على توازن قوى الفكر بين سنة ١٩١٨ وسنة ١٩٥٠ . والنقطة الأساسية التى يجب أن تراعى - بطبيعة الحال - هى اضمحلال ألمانيا ، وبعدها فيينا - ولقد سميت « حضارة فايمار » التى عاد الاهتمام بها منذ سنة ١٩٦٠ « بأول حضارة حديثة حقا » ، ومن المؤكد أنها قد جمعت على نحو مدروس بين التجريب والاختراع . وقدمت منجزات مثيرة فى مجالات الأدب والفن والعمارة والدراما ، كما قامت الأكاديميات أيضا بعمل أخاذ فى كل من الجامعات والمعاهد الجديدة مثل Deutsche Hochschule fuer Politik فى برلين . وبرز « الماندارين » الألمان أى أصحاب الفضل والعلم فى كل الحركات الفكرية الرئيسية فى أعقاب الحرب ، أى فى الفلسفة وعلم النفس والتحليل النفسى والاجتماع والعلوم الطبيعية . وظلت فيينا بالمثل مركزا فكريا هاما لفترة ما ، فلم تقتصر فيما بعد الحرب على كونها مقرا لحركة التحليل النفسى (وان كانت برلين قد أصبحت أهم مكانة فى هذه الحقبة) ولكنها ضمت أيضا حلقة فيينا للمنطقيين الوضعيين ومدرسة هامة فى نظرية الاقتصاد .

وجاءت كارثة النازية ، وغيرت كل شئ ، وان كان هذا لم يتحقق بين عشية وضحاها . اذ كانت هناك تصدعات فى أجهزة فايمار ، تكشف الآن أكثر من انئذ ، وقامت فايمار أيضا بتغذية بعض الحركات اللاعقلانية « بالقوة » وبخاصة بين الشباب المتعطش للجدور ، أى الباحث عن الأصالة - بلغة صحافة الأدب فى مصر - والزعامة ، وشارك الماندارين فى انهيارهم باتباع سياسة هروبية وبتأييد فائز خال من الحماسة للجمهورية الديمقراطية ، ووجه النازى ضربة قاضية Coup de grace للحياة الفكرية الألمانية بافساد المدارس وخنق حرية الرأى ودفع آلاف العلماء والباحثين المتأزين الى المنفى . فأرغم الأفراد

(١٦) Weimar — Walter Laqueur تاريخ حضارى وثقافى - نشر بوتنام نيويورك ١٩٧٤ ، انظر أيضا كتاب Weimar's Culture تأليف Peter Gay ، وكتاب The Decline of the German Mandarine تأليف Fritz Finger فى مراجع هامة عن فايمار . .

والمؤسسات على الهجرة أو التعرض لقطع عيشهم ، واستولى جوبلز على مدرسة برلين للسياسة ، وانتقل معهد فاربورج في هامبورج الى لندن . وكان له دور بارز في تاريخ الفن . ومن سخرية الاقدار أن تقوم ألمانيا - التي عادت مرة أخرى للنهوض سياسيا - بغوص عميق مناظر في عالم الفكر . وانتهى حكم ألمانيا كقوة لها الصدارة فكريا على أوربا نهائية مباغتة . وتجلى هذا التوقف بصورة أوضح في الانسانيات أكثر من العلوم ، غير أن ألمانيا فقدت علماء عديدين أيضا ، وربما كان الأهم هو أن هؤلاء العلماء كانوا من جيل الشباب ، وله دور هام في المستقبل .

-
- (١٧) Oswald Spengler and the Theory of — R. W. Collingwood
Historical Cycles - التراث القديم الجزء الأول ١٩٢٧ ص ٣٢٣ - ٣٢٤ .
(★) ماندارين ، الوجاه والأعيان وأصحاب الجاه عند الصينيين .

الانسان الإشكال

لعلنا لم ننس أن توماس هنرى هكسلي قد أسمى سؤال الانسان « بسؤال الأسئلة » . واستمر هذا السؤال يقوم بدور محوري في الفكر الأوربي منذ القرن الثامن عشر ، وظل في بؤرة اهتمام فكر القرن العشرين مع اختلاف هام . وكما قال الفيلسوف الألماني ماكس شيلر : « لقد أصبح الانسان مشكلة لنفسه الآن أكثر من أى عهد مضى في التاريخ المكتوب (١) » . وقال الروائي الانجليزى فورستر E. M. Forster عكس ذلك - اذ كتب في مقال عن النثر الانجليزى : « لقد شرع الانسان يفهم نفسه على نحو أفضل ، ويكتشف نقائضه (٢) » . ونسب فورستر هذا الفهم الأفضل الى « حركة علم النفس » ، بما في ذلك فرويد ، واعتقد فورستر أن هذه الحركة السيكلوجية قد اعتمدت على مقدرة أعمق في تصوير الطبيعة البشرية ، وبذلك أثرت الى حد كبير في الفن الروائى ، وربما ظهر أن الخلاف بين النظرتين سطحيا أكثر منه حقيقيا ، ومع هذا

(١) Die Stellung des Menschen im Kosmos — Max Scheller.

(موضع الانسان في الطبيعة) نشر بيكون بيوسون ١٩٦٦ ص ٣ - قال مارتين هابدر

Keiner Zeit ist der Mensch

نفس القول سنة ١٩٢٩ : So fragwuerdig geworden wie der unsrigen

Kant und das Problem der Metaphysik

في كتاب

An Essay on Man — Ernst Cassirer نشر في بون ١٩٢٩ ص ٢٠ - انظر ايضا

الفصل الأول - عين شيلر استاذًا للفلسفة في جامعة كولونيا ١٩١٩ .

(٢) Two Cheers of Democracy — E. M. Forster نيويورك ١٩٥١

ص ٢٧٤ ، ٢٧٥

فان نظرة شيلر التي ذكرت أن الانسان أصبح أكثر اشكالا تمثل بصدق أكبر الاتجاه الجديد ، وبخاصة الروح الجديدة في فكر القرن العشرين عن الانسان .

وليس ثمة شك في استمرار محورية هذا السؤال بالذات . فلقد تكاثرت المؤلفات التي تحدثت عن الانسان بين ١٩١٤ ومنتصف القرن تكاثرا كبيرا بأى مقياس . وازدهرت الأنثروبولوجيا الفلسفية التي عرفت بأنفسها علم الانسان في معرض التفرقة بينها وبين الأنثروبولوجيا الحضارية التي ازدهرت كمعرفة فكرية في أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وأخرجت دراسات هامة لشيلر نفسه وارنست كاسيرر وآخرين . وبعد أن وُخِز أوتورانك وهو من الجماعة الفرويدية الباكراة ، في القرن العشرين « عصر علم النفس » في التاريخ ، فانه نبه الى الاعجاب المتأني بعلم النفس ، وبخاصة العلم الجديد للتحليل النفسي وألقيت مجموعة من المحاضرات الشهيرة عن مشكلة الانسان كمحاضرات شيلر في مدينة كولونيا في عشرينات القرن . وافتتح موسم للمحاضرات في الجامعة العبرانية بأورشليم سنة ١٩٣٨ بمحاضرة مارتين بوبر بعنوان « ما هو الانسان ؟ » ولا ننسى محاضرات جيفورد لزاينولد نيبور سنة ١٩٣٩ . وعلينا أن نذكر فوق كل شيء الفيض الذي لا ينقطع من المؤلفات عن « طبيعة مصير الانسان » و « حال الانسان » و « مكانة الانسان » و « الانسان الحديث يبحث عن الروح » وما شابه ذلك ، كما علينا أن نذكر اللوحات الجديدة العديدة للانسان التي استلهمها الفنانون المعاصرون .

ولكن ما الذي حل بالانسان حتى يصبح اشكالا ؟ ويوحى كلام ارنست كاسيرر بوجود سبب واحد لذلك ، اذ لم تعد هناك « أية قوة محورية » كاللاهوت والميتافيزيقا والعلم ، أو أى شيء آخر قادر على القيام بدور المرجع الذي تحال اليه اختلافات وجهات النظر المحتمومة في أى حال ، كما لم يعد هناك مبدأ مقبول بصفة عامة حتى في نطاق الميادين الخاصة بالمعرفة كعلم النفس مثلا ، وأشار هكسلي الى سبب آخر . فلقد تغيرت الاجابة على سؤال الأسئلة بعد كل نتيجة جديدة تهتدى اليها المعرفة ، وبذلك ازدادت المشكلة اضطرابا . وفي عصر هكسلي ، كان ما اهتدى اليه كشيء جديد هو الداروينية ، أما في القرن العشرين فتصد حركة التحليل النفسي واحدة من الانجازات التي اهتدى اليها . وفي وسعنا أن نرجع موقف الانسان الاشكال الى الحالة الجديدة للانسان أكثر من رد هذا الموقف الى فوضى التفكير في الطبيعة البشرية ، وسيتكفى في هذا الفصل بذكر مصطلحات قليلة عامة عن هذه الحالة ، لأننا سنذكر ما هو

أكثر عنها في الفصول التالية ، وسرد هارتني بوبر العديد من أهم الأسباب التي أدت الى تصدر المشكلة الانثروبولوجية لفكر القرن العشرين ، وأول سبب هو سبب كوتي ، والآخر مرتبط بعلم الاجتماع . ففي الأزمنة التي يفقد فيها الانسان تصوره التقليدي للكون - كما حدث في العهد القريب - فانه يشعر بحالة انعدام للأمان ، وبأنه غدا شريرا ، ومن ثم يتولد عنده الشعور بأنه « اشكال » وتتعدد المشكلة عندما يصاحب تدهور المظاهر العضوية القديمة للمجتمع فقدان الانسان « لأمانه الاجتماعي » فيشعر كأنه قد قذف خارج المجتمع ، أى الى العزلة . وعبر عالم النفس فرانس الكسندر عن هذه الحالة على هذا النحو : « تعد عضور التوسع الاقتصادي والرخاء التي تتحقق بفضل التنظيم الاجتماعي الناجح سببا « عصور انفتاح للاهتمام العلمى » . أما العصور المشابهة للحاضر (بعد سنة ١٩١٤) ، أى التي نشعر بالأم خادة نسييا وبضييق اجتماعى ، ففيها يتركز الذهن « على مركز المتاعب » أى الانسان نفسه (٣) ولم ينس بوبر الاشارة الى المفارقة الجديدة « لتخلف الانسان بالمقارنة بمنجزاته » ، وازدياد قوته وزيادة كبرى بفضل التكنولوجيا ، الا أنه يشعر فى الوقت نفسه بالعجز ، وتعثره روح هدامة عندما يتناول المشكلات السياسية والاقتصادية الجديدة التي تواجهه .

بطبيعة الحال ، لقد استمرت الأنماط الأقدم لتصورات الانسان صامدة الى جانب الأنماط الجديدة . ولم تكن التصورات الجديدة متساوية جميعا من حيث ما تضمنته من أشكال . ومع هذا وفي هذه الظروف من المدهش أن نرى أنه بعد أن تعرضت الصورة الكلاسيكية للضغط منذ عهد الداروينية ، قد عادت هذه الصورة مرة أخرى مبسطة ، يعنى مصابة بالهزال ، وأن تفتقر الصور الجديدة كصورة الانسان الفرويدي ، وصورة الانسان الوجودى الى الوضوح والوثوق الذي عرف عن الصور الأقدم فى عهدها المجدية . ومن الميسور تصوير هذا الاتجاه الاشكالى فى تصور الانسان لنفسه « على أفضل وجه » لو تابعنا موضوعات أو أفكار معينة عاودت الاثمار جملة مرات فى المؤلفات التي تخصصت فى هذا الموضوع . انها أفكار لا يلزم أن نراها دائما متلازمة . فليس هناك ضرورة تحتم ارتباط اليأس من الناس باليأس من المعرفة (اليأس الاستمولوجى) بالنسبية (فيما يتعلق بالطبيعة البشرية) والشعور النفسى بالحطة ، فكل فكرة من هذه الأفكار لم تنج من مواضع الخلاف ، كما سنرى .

(٢) Our Age of Unreason — Franz Alexander ، فيلادلفيا ١٩٤٢

ص ٢٠ .

ويعنى اليأس الاستمولوجى ، اليأس من امكان الاهتداء الى ماهية « الانسان » . ولقد عبر الأدباء عن هذا المعنى صراحة ، وان كان هذا اليأس متضمنا - وهذا أقل ما يقال - فى أزمة المعرفة كما أدركها فلاسفة معاصرون معينون ، وبخاصة اتباع الوضعية المنطقية وفلاسفة العلم (٤) . فالانسان بغير اسم *unnameable* فى رواية لصمويل بيكيت بهذا العنوان ، ويدور موضوع الرواية حول الانسان أو النفس ، أو نفس بيكيت ، التى ذهب يبحث عنها ، ولم يعثر عليها مثلما ذهب قبل ذلك للبحث عن جودو *Godot* أو الله ، ويبدأ بيكيت كتابه بالأسئلة المكانية والزمانية التى يسألها الانسان للتعرف على نفسه : أين الآن ؟ ومن الآن ، ومتى الآن ؟ . ويرد بيكيت على هذه الأسئلة : « انه أنا الذى لا أعرف عنه شيئا » . فأنا بلا اسم ، ولا وجود لضمير يدل على هويتي أيضا ، فأنا لست حتى هذا الضمير (٥) . وكان بيكيت يضع تقاسيم وتنويعات لهذه النغمة ذاتها فى رواياته وتمثيلياته منذ ألف كتابه ، الذى أصدره فى شبابه عن مارسيل بروسست ، والواقع أن كل هذا الاتجاه يرجع الى بروسست وإلى برجسون ، الذى عرف مشكلة الأنفس المتعددة وصعوبة الموامة بينها لكى تكون نفسا واحدة . واتصف برجسون بالتفاؤل ، اذ رأى امكان المعرفة بالاعتماد على الاستبطان ، وان لم يكن من اليسير العثور على النفس الكامنة التى تدوم حتى أثناء التغير ، والتى تقوم بالتوحيد بين حالات العقل الحاضر وحالاته فى الماضى فى كل عضوى ، وكان بروسست أقل تفاؤلا ، فالتناس لا يفهمون أنفسهم ، كما أنهم لا يفهمون الآخرين . باستثناء لحظات نادرة مميزة ، ويرجع ذلك الى أن الشخصيات متعددة ، وتتغير بلا انقطاع ، وتتخفى وراء واجهات زائفة .

وتسلط اليأس الاستمولوجى ، وحير جيلا كاملا من الكتاب الأوربيين ابتداء من بروسست حتى صمويل بيكيت . وأسفر ذلك عن ظهور شكل جديد من الأدب ، عاش فيه الكتاب والشخص والقرء سويا فى « عصر جديد من الشك » . كما قالت ناتالى ساروت فى احدى مقالاتها النقدية ، وغدا كل من المؤلف والقارئ متيقظين للأشكال الراسخة . ويرجع هذا الحال الى حد كبير الى نمو عالم السيكلوجى ، وسخائه ، الذى

(٤) انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربي الحديث . وقد أصدرته الهيئة ١٩٨٨ . ص ١٤٦ و ص ١٤٧

(٥) *Samuel Beckett* رواية *Molloy* ورواية *Dies*

رواية *The Unknoweable* نيويورك ١٩٥٩ ص ٥٦٢ ، نشرت الرواية الاخيرة ١٩٥٣

حطم كل « الموتيمات المعتادة » والمعاني المقبولة « وخلق في النهاية شكاً شاملاً ، حتى في علم النفس نفسه ، وترتب على هذا الوضع فقدان الشخص ، التي تميزت بصلابتها في الرواية التقليدية ، والتي استمرت تتمتع بصلاية نسبية حتى في رواية The Remembrance of Things Past . « لقد فقدت كل ما تملك .. فقدت شخصيتها .. بل وغالباً ما فقدت حتى اسمها (٦) » . لم يكن بيكيت الوحيد الذي كتب وهو يشعر باليأس ، فهناك كثيرون من أفضل الشخصيات المعروفة في الأدب المعاصر فعلوا الشيء نفسه أيضاً (وان كانوا قد كتبوا أحياناً بطريقة كوميدية) فتحدثوا عن النفس المتلاشية والنفس المفككة والنفس الهشة ، التي لا محور لها أو النفس التي يمكن أن لا تكون موجودة : « يبدو لي أحياناً انني لست موجوداً بالفعل . وكل ما هناك انني أتخيل انني موجود . انها الأوقات التي ألقى فيها صعوبة جمة حتى في الاعتقاد في حقيقتي » . هكذا كانت تأملات ادوارد في مذكراته السرية في رواية أندريه جيد « المزيّفون . ١٩٢٥ » . فالإنسان ينظر الى المرأة ويرى منعكساً عليها أحد الغرباء ، أو ربما عدة وجوه تسوقه الى الاضطراب : « الغريب الذي لا ينفصل عن نفسي » هكذا قال موسكارد في رواية لويجي بيراندللو « واحد وصفر ، ومائة ألف » ١٩٢٣ فالنفس التي تقوم بدور المخبر السري في تمثيلية أوجين انسكو : « ضحايا الواجب » ١٩٠٢ تصل الى شقة ما للاستفسار من سكانها الحاليين عن كيف كان الساكن السابق ينطق اسمه ؟ . فيقول الزوج انه يتجهّاه Mallot ، وان كان يعترف انه لم يستطع معرفة تهجيه هذا الاسم . فيسأل المخبر سؤالاً معقولاً : فكيف عرفت اذن أن الاسم فيه حرف t بدلا من حرف d ، فيرد شوبير Choubert . « لماذا ! .. آه أنت محق » ، « كيف عرفت ؟ كيف عرفت ؟ .. كيف عرفت ؟ .. لا أعرف كيف عرفت » .. وعلى الرغم من شعور المخبر بالفخر لأنه اتبع المنطق الأرسطي « الا أنه شعر بالحيرة أيضا ، لأنه لم يهتد قط الى ما يبحث عنه . والأمر بالمثل في حالة كل « مخبري » بيكيت (وات ومالون ومولوى) ، أو النفس المخبرة السرية عند ساروت في روايتها (The Unknown Man) ويقول المعقب على انسكو في تعقيبته

The Age of Suspicion — Nathalie Sarraute.

(٦)

Essays on the Novel نيويورك ١٩٦٣ ف . . . ظهر مقال L'Être Sarraute du soupçon لأول مرة في مجلة Temps Moderne سنة ١٩٥٠ .

على عرض لروايته على المسرح الحديث : « ليست الشخصية موجودة .
لأن الشخص نفسه تفقد شكلها في لا شكلية الصيرورة (V) » .

أما النسبية ، وهى الفكرة الثانية التى سنقوم بفحصها ، فإنها أقل
اتجاها للشك ، فهى لا تنكر وجود النفس (أو وجود نفس مشتقة على
الأقل) كما أنها لا تشعر باليأس من وجودها أو تعريفها . ومن جهة
أخرى ، فلقد طرحت فكرة النسبية قابلية النفس البشرية للتشكيل
الى ما لا نهاية ، ورات الشخصية حصيلة مؤثرات تاريخية وحضارية ،
وهكذا فلا وجود لطبيعة بشرية مجددة ، والانسان - الى حد كبير - هو
ما يصنعه الآخرون ، وتناسب الخصائص التى يتميز بها الانسان هى
والمجتمع والثقافة والبيئة . على أن الانسان اشكال ، بمعنى أنه ليس
شيئا واحدا ، وتنوع طبيعته تبعاً لما يقتات ، وتنوع قوته تبعاً للزمان
والمكان والثقافة ، وجاء دافع هذه الأنثروبولوجيا النسبية من ثلاثة فراء :
الفريق الأول - السلوكيون والعلميون السلوكيون ، والفريق الثانى -
الأنثروبولوجيون الحضاريون ، وآخر فريق هو الجناح اليسارى من الحركة
الفرويدية . وركزت هذه الجماعات الثلاث (كل بطريقتها المناسبة لها)
على علم الاجتماع بقدر أكبر من التركيز على البيولوجيا ، أى أنها أكدت
دور العنصر الاجتماعى ، الذى يتمثل فى المقومات المتغيرة والمتنوعة
للشخصية والسلوك . وعندما فعلت ذلك ، فإنها شتتت الفكرة
العريقة عن وجود طبيعة انسانية محددة ومثالية . وأصر عالم الاجتماع
الفرنسى اميل دوركيم قبل ذلك بسنوات فى تقديمه للتعليم التقليدى أو
« الكلاسيكى » على وجوب خلوه من أى شيء « كالطبيعة المثالية للانسان »
التي هى واحدة دائما ، لا تتغير بتغير المكان ، ولا بد من تعليم الشبيبة الحديثة
المذهب المعاكس ، الذى يصر ويلج على « تعلم التاريخ وعلى تعريف
الجميع بأن الانسانية أبعد ما تكون عن الاتصاف بالثبات ، لأنها تتكون
وتتحلل ، ثم يعاد تكوينها بلا توقف ، أى أنها بعيدة عن الاتصاف
بالواحدة ، لأنها أشتات ، تنوع من أثر المكان والزمان على السواء »
وهذه النظرة مضمرة فى تاريخانية القرن التاسع عشر ، كما أدرك دوركيم
تمام الإدراك ، ولكنه قد ذهب الآن بعيدا وراء علماء الأنثروبولوجيا

(V) Eugene Ionesco. « ضحايا الواجب » ضمن مجموعة روايات لندن ١٩٦٢

الجزء الثانى ٢٧٤ و ٣٠٨ .

(٨) L'évolution pédagogique en France — Emile Durkheim.

فليكس ألكان باريس ١٩٣٨ الجزء الثانى من ١٩٤ .

والنفس ، ممن سنحت لهم الفرصة لمشاهدة شخصيات بعيدة الاختلاف تنتمي الى حضارات متنوعة .

ومع هذا فان النزعة السلوكية لم تنحدر من التاريخانية ، ولكنها انحدرت مما سماه جوردون اليوت « التقليد اللوكي » (نسبة الى جون لوك) وترجع أكثر من ذلك مباشرة الى الثورة ضد علم النفس الاستبطاني ، ومحاولة امتداد عالم الانسان بحيث يشمل على كشف بافلوف عالم الفسيولوجي الروسي . للفعل العكسي في الحيوانات . وكما يبين من اسم السلوكية نفسها ، فانها قصرت مجالها على مراقبة السلوك ، واستغنت نهائيا عن تصورات « دينية » كالوعى ، والصفات الذهنية ، بل وحتى الغرائز ، وسلمت بوجود عقل خاو أو كيان عضوى يستجيب للمنبهات الخارجية (المعروفة باسم نماذج (S.R.) . وهكذا أصبح أهم شيء في الشخصية الانسانية هو قدرتها على التأثر بالأحوال والظروف (والواقع أنها دائما على هذا الحال) ، أى على التبدل والتشكل والتغير من أثر البيئة - ربما الى ما لا نهاية - وبالرغم من أن من نهضوا بالنظرة السلوكية كانوا أساسا من الأمريكان والروس فان التصور العام قد اجتذب انتباها ملحوظا فى أوربا ابتداء من عشرينات القرن العشرين ، وما لبث أن شق طريقه الى الأدب الأوربي ، كما حدث فى رواية 'Brave New World' للدوس هكسلى ١٩٣٢ .

وتأخر تأثير الأنثروبولوجيا قليلا ، ولكنه نهض بنفس الرسالة ، أى الاتجاه الى النسبية ، وعرض بالمعية موقف هذا العلم من «الانسان» أندريه مالرو فى رواية ألفها أثناء الحرب العالمية الثانية ، وتركزت على بحث عن الطبيعة الأساسية للانسان قامت به جماعة من المفكرين ، تجمعوا فى غابات الألزاس واللورين ، ومن بينهم عالم أجناس بشرية يدعى «مولبرج» . وي طرح سؤالا على الجماعة : هل تعنى فكرة الانسان أى شيء . ووراء المعتقدات والأساطير والتراكيب الذهنية للناس فى شتى أنحاء العالم ، هل يمكن انتقاء أية فكرة أساسية تنطبق على البشر جميعا فى شتى المواضع ، وتسرى على التاريخ فى جملته ؟ وأجاب مولبرج ذاته إجابة نسبية : « ان الانسان الأصلي مجرد أسطورة » فلم تكشف الدراسات المقارنة لحضارات التاريخ الا عن اختلافات لا ترد » (٩) . ولم

Les Noyers d'Altenburg. — André Malraux

(٩)

لشر ١٩٤٨ ولكنه كتب خلال الحرب العالمية الثانية - ولقد تضمن كتاب Anti Mémoires نص ما ورد فى مؤتمركم المفكرين ١٩٦٧ .

يقبل مالرو بالذات هذه النتيجة ، ولكنها كانت تعبيراً منصفاً عن الموقف ، الذى اتخذته الأنثروبولوجيا المعاصرة ، فما تأثر به الجيل الجديد من علماء الأنثروبولوجيا لم يكن « خامة الطبيعة البشرية » بقدر كونه قابلية البشر للتشكل وهو ما يلاحظ فى الحضارات العديدة التى تقطن الأرض . ولخص كلايد كلوشون الموقف بقوله : « ان الأنثروبولوجيا تحمل مرآة كبيرة للإنسان ، وتسوقه الى مشاهدة نفسه فى أشكال متنوعة لا نهاية لها » ، و فرق أشلى مونتاجو بين « الطبيعة الأولية (بالقوة) للطبيعة البشرية » ، أى ما يفترض أنه الملكات المشتركة بين بنى البشر ، و « الطبيعة البشرية الثانوية » ، وقال مونتاجو : ان الطبيعة الثانوية هى « مانعرفه باسم البشرية ، وهى لا تبني داخلنا ، ولكنها تتكاثر من خلالنا (١٠) » .

واتهم الفرويديون الجدد - بعد أن هاجر عديدون منهم الى أمريكا - إبان الحكم النازى - فرويد لتجاهله هذه النسبية الحضارية عند تقديره للإنسان - ولم يكن هؤلاء الفرويديون الجدد من النسبيين المتطرفين - فلا بد من الاعتراف بوجود حاجات انسانية أساسية ، حتى اذا لم يعترف بوجود طبيعة بشرية محددة ، كما افترض فرويد - غير أن اشباع هذه الحاجات - وهى ليست بيولوجية فقط بأى حال - يعتمد على طريقة تنظيم المجتمع - وأعلن اريش فروم : « ان طبيعة الانسان وأهواءه » ومقلقاته من نتاج الحضارة » ، وجنح الفرويديون الجدد الى الابتعاد بطريقة صريحة عن اتجاهات فرويد البيولوجية ، فلا ننسى أن فرويد نفسه - كما أشارت كارين هورنى وأشار اريش فروم - من نتاج الحضارة ، أى أن كل فروضه الشهيرة - كالببيولوجية والحتمية والصراع الجنسي ، والنزوع البشرى - للهدم - تعكس اما مذاهب فلسفية راسخة من أواخر القرن التاسع عشر ، أو تعكس المجتمع المتنافس ، الذى عاش فرويد فى خضمه - وهكذا تختلف الشخصية الانسانية من مجتمع لآخر ، أى من القرون الوسطى الى عصر النهضة - وبعبارة أخرى فانها تعتمد الى حد كبير على عمليتي التثقف والتحضّر - غير أن فروم استطرد فقال : « ان الانسان لم يصنعه التاريخ وحده ، لأن التاريخ من صنع الإنسان » ، ولقد حاول فروم صراحة العثور على أرض مشتركة بين الحتمية البيولوجية ، والحتمية

(١٠) انظر الى كتاب Mirror For Man تأليف Clyde Kluckhohn
- مجروهيل نيويورك ١٩٤٩ الجزء الثانى ، وكتاب Anthropology M. F. Ashley and Human Nature بوسطن ١٩٥٧ ص ٣٧ ، كانت هذه النظرة هى نفس نظرة الدراسات التى أجرتها روث بنديكيت ومرجريت ميد فى ثلاثينات القرن العشرين .

الاجتماعية ، وعندما أفسح مجالا لدور الخلق الانساني ، فانه ظن انه قد أصبح قادرا على تفسير كيفية بناء « مجتمع سليم » ، أكثر استجابة للحاجات الانسانية من المنظمات Gesellschaft الرأسمالية التي ظهرت منذ عصر النهضة (١١) .

وتقبل النظرة النسبية للانسان التفسير المتفاعل أو المتشامخ ، وعلى الجملة ، فان أصحاب النظريات ، وبخاصة الأمريكان وأولئك الذين نزحوا من أوروبا الى أمريكا ، قد عقدوا على نظرية النسبية آمالا لا بأس بها لأنها توحى - كما ظنوا - بإمكان التعامل مع الطبيعة البشرية ، أو تعديلها الى ما هو أفضل . وتركت النظرة النسبية أثرا مختلفا للغاية عند الآخرين ، فمثلا لقد أزعجت فكرة إمكان تحويل البشر الى دمي الدوس هكسلي على سبيل المثال . فمثلا الذي ينسب مركز هاتشي بلندن ومركز التكييف العقلي والنفسي في رواية Brave new World ، ولم ينسب آخرون الإشارة الى تشابه النسبية هي والفاشية ، فاستنكر الأديب النمساوي موزيل Musil فكرة النسبية لأنها تركت الانسان الحديث يغير نظره راسخة عن نفسه ، ان هذا على أى حال جانب من رسالة روايته الشبيهة بالألغاز والتي لم تكتمل « انسان بلا سمات » (١٩٣٠ - ١٩٤٢) . فأولريش اللابل عند موزيل يحاول أن يهتدى الى ماهيته في عالم يقتصر الى المقومات التقليدية ، ولكن الابن الذي كان مرغما بمفرده على مواجهة العالم الفوضوى (ويمثل في هذه الرواية الامبراطورية النمساوية الهنجرية قبل الحرب) ، فانه قد أصبح بكل بساطة « رجلا بلا سمات » ، أو بالأحرى فانه واحد من الناس ينظر سلبييا الى صفات بيئته أو صفات المحيطين به ، ولقد وصفت هذه السلبية وصفا حيا في فصل عن فن العمارة فسرت فيه على أنها اسقاط للشخصية الانسانية . وبعد أن عاد أولريش الى موطنه من أسفاره ، فانه أدرك مدى طموح إعادة تشكيل قصره وفقا لدوقه ، ولكنه لما كان يعاني من « التفكك » سمة العصر الراهن » ، فانه اكتشف عجزه عن اختيار الطراز المناسب من بين العديد من الطرازات المعروضة أمامه ، التي تبدأ بطراز الآشوريين ، وتنتهي عند التكعيبيين . ومن ثم فانه اتخذ الخطوة التالية : « أن يترك نفسه لكي تتشكل طبقا للظروف الخارجية للحياة ذاتها » . وترك المشروع لأهل التجارة ، وهو

The Neurotic Personality of our Times

(١١) انظر كتاب

تأليف Haren Horney فيما يتعلق بالنظرة الفرويدية الجديدة . وانظر أيضا كتاب The Sane Society

(١٩٤١) وكتاب

Escape From Freedom

١٩٥٥ ، والكتابان الأخيران لعالم النفس الفريد ادلر .

واثق أنهم سيحققون « كل ما هو مطلوب وفقا للتقاليد والأهواء .
والقصور الانساني (١٢) » . وأولريش « انسان منساق آخر » لدافيد .
ريزمان . ولقد جردته النسبية من أى نوع من « التوجيه الداخلى » ،
أو « التوجيه الخاضع للتقاليد » ، وترتب على هذا الحال أنه غدا اشكالا
لنفسه وللآخرين .

وانسان موزيل بلا سمات أو مقومات يوحى لنا بالفكرة التالية
والأخيرة فى هذا الفصل « انها فكرة الخط من الذات » . وليست القضية
هنا هى معرفة ما ليس عليه الانسان بقدر تحديد مواضع الرضا والانتقاص .
التي نحكم بها على ما نراه فى الانسان ، والانسان اشكال أيضا وفقا لهذا
المعنى الأخير ، لانه يسيء الظن فى نفسه ، وفى تطلعاته ، فما استحق
الملاحظة ، لم يكن مجرد نقائضه ونسبيتها ، ولكنه كان انعدام أهمية وضعه
بين الأشياء ، وعجزه ووحشيته ، واندفاعه الموجب فى الشر ، فللإنسان
سمات أو مقومات ، ولكنها قلما تثير الإعجاب ، أو تتصف بالروح البطولية .
وأدب القرن العشرين حافل بهذا النوع من التعقيب الذى سماه مالرو .
« موت الانسان » ، الذى جاء كحكم اجتهدى فى أعقاب ما قيل عن
« موت الاله » وسماه آخرون بالواقعية الجديدة ، وقال أحد النقاد ، انه
لم يسبق فيما مضى « أن قبل الانسان مثل هذا البخس لقيمته (١٣) » .

واذا أريد تقدير هذا البخس تقديرا صحيحا ، سيكون من المفيد الى
حد كبير أن نتذكر ثانية الصورة التي حلت محلها هذه الصورة الجديدة .
انها صورة الانسان العقلانى « الذى أصيب بالهزال بشكل ملحوظ منذ
عهد داروين - كما رأينا - وان كان مازال ينعم بالقسوة فى جامعة
اكسفورد » حيث كان سيريل جود طالبا هناك فى مطلع الحرب العالمية
الاولى ، ولقد كتب جود فى سيرته عن « شدة الوثوق بالنفس » الذى
كان يشعر به طلبة اكسفورد من أبناء جيله ، وعن تفاؤلهم فيما يتعلق

(١٢) Robert Musil - انسان بلا مقومات Der Mann ohne Eigen Schaffen

ترجمه للانجليزية Eicne Wilkins لندن ١٩٥٣

الجزء الاول ص ١٦ ، ١٧ ، ولقد كتب موزيل - وهو من الطبقة الارستقراطية الدنيا فى
النمسا رسالة للدكتوراه وقدمها لجامعة برلين عن ارنست ماخ ، الذى صور الحياة على
انها دفقة دينامية للصيرورة ، وقيل بحق ان كتاب انسان بلا مقومات ليس مجرد « ترجمة
لروح امبراطورية » (هى الامبراطورية النمساوية الهنجرية المتداعية) ، ولكنها ترجمة لروح
عصرنا كلها .

(١٣) Nature and the Human Civilization, Joseph Wood Krutsh.

نيويورك ١٩٥٩ ص ٩٩ .

باصلاح المجتمع ، وعن ايمانهم بقدرة العقل : « فى ظنى أن اقناع الناس بالعقل أمر ميسور . وفوق كل ذلك ، فأنا أرى أنهم بمجرد اقتناعهم بالحقيقة (يعنى حقيقة القضايا التى تتحدث عنها) فانهم سيتصرفون تبعاً لذلك » . ورأى أيضاً أن الشر من نتائج ظروف خاصة ، وليس من طبع الطبيعة البشرية — وهو حكم يبدو قريباً مما قاله جون ستيوارت ميل ، الذى ذكر اسمه بالتأكيد — وهذه مسألة جدية بالملاحظة . وباختصار ، لقد توافرت لجود الشاب « فكرة امكان بلوغ البشر الكمال » ، وعندما كتب جود هذا الرأى سنة ١٩٣٣ كان متعلقاً بهذه الفكرة ، ولكنه شعر الآن بالفزع لتدهورها منذ فجر الحرب العالمية بفضل علماء النفس — فى ظنه — الذين بذلوا جهداً كبيراً للحط من الانسان والهبوط به الى مرتبة الحيوان أو الآلة ، ولكن بمرور الزمان ، انحط تقدير جود للانسان أيضاً ، فخلال ثلاثينات القرن ، عندما كانت أمور الانسان تسير من سيء لأسوأ ، انتهى الى الاقتناع « بحقيقة شقاوة الانسان » وربما « تعذر الخلاص من هذه الحالة » وقال بالفعل سنة ١٩٣٩ : ان العدو الحقيقي للانسان كامن فى داخله ، أنه يتغذى من قوة أهوائه وشهواته التى لا ضابط لها ولا رابط (١٤) .

ويعكس فقدان الايمان عند جود على وجه الدقة — رغم تأخره بعض الشيء — التقارير التى وردت عن الانسان فى فكر علم النفس والدين ، وفى الأدب والفن أيضاً . وأعتقد جوردون أولبورت Allport « أن علم النفس الحديث قد نمق صورة الانسان » الى حد تهديد الديمقراطية نفسها . ولربما أنكر السلوكيون من أنصار واطسون انكاراً شديداً صحة هذا الزعم . ولكن مما هو جدير بالأهمية أن فرويد والفريق الرئيسى من الفرويديين كانوا ينكرون هذا الرأى ، اذ رأى فرويد ، الذى أصبح على حد قول الأديب الألماني توماس مان « حركة عالمية » بين الحربين العالميتين ، رأى فى نفسه واقعياً يحطم أوهام الانسان التى نسجها حول نفسه . ولقد سبق أن حطم كوبرنيك وهم الكونيات وتوهم الانسان أنه فى مركز الكون ، وحطم داروين وهم البيولوجيا بأن الانسان مختلف أساساً عن الحيوانات وأسمى منها ، وأخيراً وجه التحليل النفسى ضربة قاضية « يحتمل أن تكون أشد إيلاماً » مفادها أن الانسان ليس حتى سيداً فى بيته ، وعدم قيام الذات (العقل) — كما زعم عموماً — بتوجيه الارادة وكل أفعال العقل .

Under the Fifth Rib — C. E. M. Joad

(١٤) النظر

Guide to Modern Wickedness

نيويورك ١٩٣٣ ص ٨ = ٩ . والى كتاب

ليبر وفير لندن ١٩٣٩ — مقدمة ومقال عن الشر من ص ٣٨ — ٥٧ .

علينا أن لا ننسى أن فرويد كان أيضا من « العقلانيين السابقين لفرويد » . أى من الذين رأوا إمكان ظهور علم للانسان ، وإمكان البرء من المرض النفسى . وعلى العموم يتعذر القول بأن تشريح فرويد للشخصية الذهنية ، كان مجاملا للانسان ، كما أنه لم يتوقع أن يحقق العلاج السعادة ، لقد ركز على المقومات الغريزية للانسان . وعلى الرغم من أن فرويد قد عدل موقفه من طبيعة الغرائز جملة مرات ، الا أنه اعتبرها دائما أساسية ، كما يتبين من حالات الصراع . واتجه فى نهاية المطاف الى رؤية الحياة على طريقة انبادوقليس أيام الاغريق . أى صراعا أبديا بين غريزتى ايروس وثاناتوس ، أو بين الحب والموت . ويتجلى المسوت فى النزعة التدميرية الموجهة لنفس صاحبها وللآخرين . ولم يكن فرويد عدوانيا أو دمويا فى نظريته لقدرة العقل على وقف العدوان ، وفرملة النفس الفردية دائما فى مجالى النفس الفردية والمجتمع على السواء . وكتب فرويد : « ان المجتمع المتحضر مهدد على الدوام بالتفكك من أثر العداء الأزلئ لكل واحد من الناس للآخر . فاهواء المصلحة أقوى من المصالح الخاضعة للعقل (١٥) » . وكان فرويد قادرا حقا على التحدث بلغة المتفاهل ، عندما وضع الذات فوق الأنا (Id) . بل وعند كلامه عن المستقبل المحتمل ، وما سيحققه من « أولوية للفكر » . ولكن لطالما نقلت لغة فرويد الانطباع المعاكس عن « ذات مسكينة » ضعيفة مغلوطة على أمرها . من وجهة النظر الدينامية – وبخاصة عندما تقع فى حرب هى والأنا والذات العليا والواقع نفسه ، وكثيرا ما تستسلم وتتنازل عن دورها . اذ كان العقل عند فرويد – كما كان عند أفلاطون – مماثلا لراكب الجواد ، ولكن الراكب عند فرويد بعيد عن الاتصاف بالحزم فى قيادته . وكثيرا ما كان يتلقى الأوامر من الجواد المركوب القوى ، ويرغم على توجيهه الى الناحية التى يرغب الاتجاه اليها . لا يخفى أن « الأنا » هى التى تمثل الجواد ، وقد وصفها فرويد بأنها وعاء كبير للطاقة الغريزية « انها فوضى أو رجل مضطرب هائج » و « باللغة الدارجة انها تمثل الأهواء غير المستأنسة » . البدائية واللاعقلانية التى تبحث عن منفذ للانطلاق . ومنذا الذى يشك فى ذلك ، فالانسان لا يزيد عن نصف حيوان . وما هو أوهى من ذلك ، انه حيوان عليل لا يرغب البرء من

Freud (١٥) « الحضارة ومساوىء فحواها » ١٩٥٠ ترجمة Joan Riviere

لندن ١٩٣٠ ص ٨٦ . انظر مقال فرويد (أحد صعوبات التحليل النفسى) ١٩١٧ فيما يتعلق بالمقارنة بينه وبين كوبرنيك وداروين انظر الى كتاب « محاضرات تمهيدية جديدة للتحليل النفسى » ١٩٣٧ عن « الذات المسكينة » .

علته - ويقوم بدور مخفف هذه الصلورة البيولوجية السيكلوجية نوعا
المحلل فى مذهب فرويد ، لأنه قادر على تقديم العون لربائنه حتى يفهموا
ما خفى من نفوسهم ، وبذلك يكتسبون قدرا من الأمانة والتبصر والحكمة ،
والانسان عند فرويد قادر أيضا على بناء حضارات عظيمة ، وإن كان
لا يقدم على ذلك الا فى معرض حمايته لنفسه فحسب ، وعلى حساب
السعادة ، ويعتمد فى هذه الناحية على التسامى ونبد أقوى غرائزه ،
وبوجه عام ، يصعب وصف الصورة الفرويدية بالبطولة أو العقلانية ،
وأصاب فرويد عندما ظن أنه سدد اطمّة قوية الى نرجسية الانسان ،
وكانت لطمته أقوى من اللطمات التى وجهها كوبرنيك وداروين .

ووضح الخط من النفس بالمثل فى الفكر الدينى المعاصر . اذ قال
اريش فروم أن فرويد قد جاء برواية ذات صبغة علمانية لتصوير
الخطيئة الأزلية ، ولا جدال أن فرويد لم يرها كخطيئة بلفسة الأخلاق
التقليدية ، ومع هذا فقد أدرك وجود اثم كامن فى الطبيعة البشرية يتحمل
فى نزعة سفاح القربى ونزعة القتل عند الانسان على سبيل المثال .
والايمان بالخطيئة الأزلية فى صميم اللاهوت الجديد ، الذى يسمى أحيانا
الأورثوذكسية الجديدة ، أو الواقعية المسيحية . وقد بزغت خلال الحرب
العالمية الأولى . وعاصرت الحركة الفرويدية ، وهاجم زعمائها اللاهوت
الليبرالى . أو المتجه اتجاها عصريا ، وبخاصة ما قاله عن « الايمان
الكامن(١٦) » ، كما سماه اميل برونر Brunner ، وتنحدر فكرة « الايمان
الكامن » من المثالية الجرمانية ، وسبق أن دعا اليها شلايرماخر وريتشل
بين آخرين . وترى أن الله كامن فى الموجودات ، وبذلك أقام المذهب
اتصالا بين الله والطبيعة والانسان . وهكذا يكون قد نفخ فى الانسان ،
وعلمه كيف يفكر فى نفسه كشبه اله ، عقلاى وخير بالقوة ، قادر على
انقاذ نفسه . ويصح ما أدركه يسوع (بالقوة) كما قال واحد من
اللاهوتيين العصريين أولا عن كل البشر : « فالانسان الحق (أو النفس
العليا) مقدس وأبدى ومتكامل مع الوجود الالهى - وثانيا - تتحقق هذه
البشرية الالهية بالتدرج وانما بكل ثقة ، وتتجلى على المستوى
الفزيائى (١٧) » . ومما له دلالة أن هذا « العصرى » ذاته ، كان يغنى

(١٦) انظر فيما بعد صفحة ٤٩ عن immanentism أو immanence Faith

(١٧) R. J. Campbell فى كتاب The New Theology
ماكملان نيويورك ١٩٠٧ ص ١٠٧ . استشهد بها W. M. Horton فى كتاب
Contemporary English Theory. نيويورك ١٩٣٦. ص ٣٤ . فيما يتعلق بكامل
القس فى كنيسة City Temple بلندن انظر فيما بعد ص ٤٩ .

نغمة مختلفة سنة ١٩١٦ . اذ ركز آنته على الخطيئة والشر . وفي الحق ، لقد فتحت الحرب أعين كثيرين من رجال اللاهوت على « حقائق » الطبيعة البشرية . ولربما ساعدت هذه الحقائق أيضا على تأكيد آراء فرويد . وتعميقها ، أى ما قاله عن الغرائز العدوانية وغرائز الموت . وإبان الحرب كان كارل بارت متشابها مع صاحب الغبطة الانبا كامبل قد تعلق بالروح العصرية ، وعكف على قراءة لوتر وكالفان والقديس بولس المرة تلو الأخرى ، وقرأ أيضا سورين كيركجورد ، ونزع بارت الى الدعوة الى عدم وجود تواصل راديكالى بين الله والانسان ، أو أية ازدواجية بينهما - فالانسان غارق فى الخطيئة من اثر السقطة ، ويحيا تحت حكم الله ، وكتب بارت شئ تعليقه على رسائل الى الرومان ١٩١٨ : ان البشر الذين يقطنون عالم الموت هذا « هم أهل الخطيئة ، انها الخطيئة التى نعرف بها الانسان كما نعرفه ، لأننا لا نعرف أى بشر بلا خطايا ، والخطيئة قوة .. قوة ذات سيادة ، تعتمد عليها فى السيطرة على البشر » . وكتب اميل برونر بنفس القدر من التأثير : « الشر يسكن فى مركز ارادة الانسان نفسه .. ان شيئا ما قد حدث ، ولم يعد فى مقدورنا السيطرة عليه (اعتراف الخطيئة الأزلية) ، ويفوق الخراب مقدرتنا على اصلاحه » (١٨) . والانسان عند بارت عاجز ، ولا أمل عنده . ويتساوى عجزه عن انقاذ نفسه مع عجز فرويد عن انقاذه ، فالله وحده ، قادر على انقاذ الانسان بما يوحى به ، وبنعمة ، مثلما يقوم عالم النفس فى مذهب فرويد بدور المصلح ، أو بدور قس الاعتراف .

ورفض الفيلسوف الكاثوليكي جاك ماريتمان ما قاله بارت عن « تحول الانسان الى عدم فى حضرة الاله » ، وعلى العموم لقد اتسمت توكيدات بولس أو أغسطين بقوتها فى البروتستانتية المعاصرة أكثر منها فى الكاثوليكية . وحرص الأتباع الجدد لتوما الاكوينى بوجه خاص على المحافظة على تشبيه الاكوينى الوجود أو الكينونة الجامعة بالله ، وبذلك لا تظهر مثل هذه الفجوة الكبيرة بين الانسان والله . وبالرغم من شدة تأكيد الفكر الكاثوليكي لوجود الشر فى كل موضع من المصالح ، وعلى خطيئة المذهب الانجليكانى (اذ رأى ماريتمان أن زهو الانسان بالعقل هو

(١٨) Karl Barth - رسائل رومانية ترجمة Edwyn Hoskins أكسفورد ١٩٣٣ ص ١٦٧ ، والى كتاب The Theology of Crisis نيويورك ١٩٣٠ ص ٥٣ ، ٥٤ . كان برونر - الذى عمل أستاذا لللاهوت لبعض الوقت فى جامعة زيورخ أقل تطرفا فى نظره للخطيئة واللاهوت الطبيعى من بارت . وكان بارت واعظا ولاهوتيا وشغل كرسى اللاهوت فى ثلاث جامعات ألمانية قبل أن يقصيه النازى من ألمانيا .

سبب كل بلايا الحياة الحديثة كالعلمانية والمذهب المادى البورجوازى والماركسية (والقوى الشيطانية التى تعمل من خلال الانسان) وكانت الحركة النازية هى التى خطرت ببال المبجل صاحب الغبطة الواز ماجر عميد كلية اللاهوت فى جامعة سالزبورج عندما كتب سنة ١٩٤٦ : « أننا بلغة اللاهوت قد نقول : ان عواقب الخطيئة الأزلية ليست فى ذاتها شيطانية . انها انسانية ، ولكنها من المداخل والمنافذ التى تنفذ منها الشياطين (١٩) » ، ان هذه « الروح الأبلسية » ، كما تسمى أحيانا ، وهذا التركيز على الأبلسية ، أو الاستعاضة عنها بالطبيعة البشرية ، ربما كانت أوضح فى الأدب الكاثوليكي ، منها فى الفلسفة الكاثوليكية « أو اللاهوت الكاثوليكي . وروايات جورج برناتوس (كرواية *Sous le soleil de Satan* ١٩٢٦ مثلا) . وروايات فرانسوا مورياك وجراهام جرين حافلة بالروح الأبلسية .

وفى الواقع أن الأدب الخلاق والفن الخلاق قد سجلا على نحو أفضل التقدير المتدنى الجديد للانسان ، لا من ناحية اللاعقلانية أو المرضى أو الشراعية ، أى المساوىء التى تعد متوطنة فى طبيعته ، وانما أيضا من ناحية وضعه اللابطولى بالضرورة . وهذه حقيقة معروفة ، وتكفى أمثلة قليلة لاثباتها ، ومن ناحية تصوير الشر الانسانى ، لربما بدأ من الغريب فى الحق أن لا يتسلط على الكتاب والفنانين موضوع انسانية الانسان أو لا انسانيته فى النظر الى الانسان الآخر فى حقبة الحروب الكبرى ومعسكرات الاعتقال ، وهذا هو جوهر رواية وليم جولدبرج *The Condemned of Altona* (١٩٥٩) ، وحاول جولدبرج أن يكتشف ما الذى يشبه الانسان عندما ينتزع منه رداء الحضارة فأجرى احدى التجارب ، واخترع موضوع حادث ارتطام طائرة ، وأسقط نفرا من الانجليز من تلاميذ المدارس على جزيرة قاحلة غير مأهولة ، وراقب ما يحدث لهم : لقد ارتدوا جميعا - باستثناء قلائل من الغلمان - الى الهمجية ولم يتحولوا الى همج نبلاء (فيها سخريه من روسو) وانما الى همج غلاظ القلوب ، ولاعقلانيين ، ونفس كل واحد منهم عن روح التدمير الكامنة فيه بالعدوان على الآخرين ، ولم يتركز موضوع احدى تمثيلات سارتر على الحرية ، التى بدت واضحة فى مؤلفاته الوجودية ، ولكنه دار حول القدريه ، فالانسان محكوم عليه بحكم طبيعته أن يقترب الشر .

(١٩) *Satan* . نشر Sheed and Ward . نيويورك ١٩٥٢ ص ٤٨٨ . ويتالف

هذا الكتاب من مقالات ألفها علماء كاثوليك من أوروبا . واسم مقال Alois Mager هو *Satan in our Days*

وما خطر ببال سارتر آنئذ هو الروح الاجرامية فى القرن العشرين . من هو المستول عنها فى نهاية المطاف ؟ ، وتجيء الاجابة صادرة من صوت البطل فرانس فون جيرلاخ ، وتسمع من شريط تسجيل يدار بعد وفاته : « ما كان من المستبعد أن يكون عهدنا عهدا طيبا ، لولا أن الانسان منذ أمد لا يذكره قد خضع لرقابة عدو قاس ، أقسم على القضاء عليه ، أى على الوحش الأصلع الشرير آكل لحوم البشر ، انه بمعنى أصبح الانسان بالذات » . وضرب فون جيرلاخ الذى ينتمى الى النازية (وجزار سمولنسك) الوحش . عندما رآه على مرأى من عيون جيرانه ، وألقى به على الأرض من قبيل الدفاع عن النفس ، ثم اكتشف فيما بعد أن الوحش مازال يحيا بداخله . وبدأ يشعر بالذنب وبالجرم : « ان الانسان قد مات » . وأنا شاهد على ذلك (٢٠) .

واختار المصور الانجليزى فرنسيس بيكون (وهو من فناني القرن العشرين) هذه الفكرة موضوعا للوحاته . ومن سخریات الأقدار ، أن يكون المصور واحدا من الذرية المتأخرة للفيلسوف فرنسيس بيكون من عهد اليزابث العظيم . ولقد سبق أن كشف التعبيريون بالفعل عن الطبيعة البشرية البدائية ، التى كانت تتسم غالبا بعنف مظهرها ، وافتقارها الى الضوابط . واستحضر السيراليون فى عشرينات القرن العشرين صورا مثيرة للتعقيد منتزعة من العقل الباطن ، بينما كانوا يتظاهرون « رسميا » بأنهم من المتفائلين (كما يبين من منشورات بريتون المتعاقبة ، التى ربطت بين الحركة الرومانتيكية والشيوعية وتحدثت عن « تحرر الانسان ») . واتبعت الكوابيس فى لوحات بيكون (كالشخصيات المصارخة المحبوسة فى صناديق شفافة ، ودراسة عمليات الصلب والمذابح والأجنة) هذا الاتجاه العام . ولكنها كانت قطعاً متفائلة . فلقد صور بيكون مثلا فى احدى لوحاته ١٩٤٦ جزارا متوحشا تحت مظلة (لوحة رقم ٥) وهو يعبر عن مشاعر الفزع ، والمراد منا هنا أن نشاهد الوحشية والشر والهلع جميعا الذى استطاع أن يحدثه الانسان فى أى عهد ، وليس مجرد أهوال حرب معينة .

ويمثل الانسان الضحية لنا فى صورة أكبر فى أدب القرن العشرين وفنه ، من الانسان الشرير ، وهذه هى الصورة التى تسقط على أفضل وجه الروح الجديدة للحط من النفس (أى النفس موضع

الازدراء ، والمتشجعة ، التي لا تساوى شيئا أساسا ، الدارجة ،
 والعاجزة فى وجه الظروف التي تزيد عن الظروف الاعتيادية de trop
 المفتقرة الى كل من المصادقية أو القامة) ، أو اللابل بل بكل اختصار .
 وتحضرنا فى هذا المقام رواية جيمس جويس « مستر بولوم » الفقير
 الضئيل حسن الطوية ، وكذلك شخصية « ك » عند فرانس كافكا
 وروكينتان عند جان بول سارتر ، وشخصيات كثيرة أخرى ، ويعلن عن
 محاكمة « ك » لجريمة لم يعلن عن هويتها ، ويحاول ك الاهتداء الى العدالة ،
 ويعجز عن العثور عليها ، وينتهى الأمر بالقضاء عليه مقابل محاولته ،
 ومرة أخرى فى رواية التحول ، يستيقظ انسان ما فى صباح يوم من الأيام
 بعد أن أمضى الليل منزعجا من أثر أحلام غير مريحة ، ليلقى نفسه قد تحول
 الى حشرة ضخمة ، ويحف حول الحجرة : « انه سرير انسان عادى ، وان
 كان صغيرا للغاية » ، ولكنه لا ينهض أبدا ، وتزداد حركاته قصورا حتى
 سوته ، وأيا كان هذا الشخص « فان جريجور سامسا عند كافكا ، قد
 مثل صورة شفاقة للانسان الحديث الدائم الانكماش . لقد كان هذا
 نوع الصور التي عرضها سارتر فى ثلاثينات القرن العشرين » ففي
 Nausea ١٩٣٧ يزور انطوان روكتان اللابل عند سيارتر متحف
 بوفيل ، وهناك يشاهد صور صفوة أبناء البلد فى القرن التاسع عشر ،
 ويدون فى مذكراته ما يلى : « بغير أى تحفظ عقلى ، فأننى معجب بحكم
 هذا الرجل » ، « أن كل هؤلاء المواطنين المحترمين يفهمون كل شيء كحقوقهم
 وواجباتهم ، حتى ما سيحل بهم بعد موتهم ، ومن ثم فأنهم يتصرفون بكل
 ثقة ، ولكن بالطبع كان كل هذا اللغو وهما ، منلجا أوضح قبل ذلك :
 « للانسان الذى علم نفسه بنفسه » وكان يتحدث معه فى مقهى المدينة ،
 وتشابه هذا الرجل مع الناس المرسومين فى اللوحات . اذ كان هذا
 الشخص الأخير من الانسانيين ، الذين يؤمنون بالانسان ، وان كان
 لا يؤمن بالله . أى يؤمن بشجاعته وانسانيته ، وبالانسانية كهدف ،
 ويقول روكتان : ليس الأمر هكذا ، فكل ما يعرفه الانسان هو أنه
 موجود ، وأن العالم موجود ولكن لغير سبب ، وكتب وهو يتأمل حالة
 الانسان : « لقد كنا كوما من الكائنات الحية ، ولم يكن لدينا أوهى سبب
 لأن نكون هناك . . . وأنا - ناعم ضعيف مبتذل ومقرف أحتال بأفكار
 قاتمة . . . وأنا أيضا كنت على الطريق » حقا ان الانسان جر ولكن الحرية
 التي ظن أنه شعر بها كانت « أقرب شيها بالموت (٢١) » ، كفى هذا

(٢١) Sartre — (La Nausée) الترجمة Lloyd Alexander

لندن ١٩٤٩ ص ١١٤ - ١٢٣ ، ١٥١ ، ١٦٥ ، ١٧٢ - ١٧٣ .

بالنسبة لحكم الانسان ، فهو بكل بساطة الانسان *de trop* أو بمعنى
أصبح شيء أكثر من الانسان .

وفي فن الرسام المثال السويسرى البرتو جياكوميتى ، لم يكن
المعنى الأسمى هو شعور الانسان بقدرته على الاختيار ، بقدر كونه
الشعور باعتقاد الانسان ، ووحده . وشعوره بالهلع ، هنا أيضا لا يلزم
أن تتوافق شروح الفنان الشفهية لأهدافه بالضرورة هي وما يعتقد أننا
نراه فى عمله الفنى . وكان جياكوميتى بالذات مجربا كثير الاهتمام
بمشكلات المكان ، ومنظر الأشياء كما تبدو للعين الانسانية أو للخيال ،
أو الذاكرة ، والمسافة التى تفصل بيننا وبين الأشياء فى مختلف
الحالات ، غير أن ما كان يعنيه أكثر من ذلك هو كيف نقدر أعمالا مثل
« المرأة التى أضاعت حياتها سدى » ؛ واللوحة التى كثيرا ما ظهرت فى
مستنسخات « ميدان المدينة » أو « ساحة المدينة » وفيها يتعاقب مرور
الشخصيات ، الواحدة تلو الأخرى . دون أن تنبس ببنت شفة ، ولوحة
أخرى هي « يدان تمسكان بالفراغ » ومن المعروف أن جياكوميتى قد
اتصل بعض الوقت بالسيراليين ، وأنه كان صديقا لسارتر . ومهما
كانت دلالات ذلك فإن ما يهمنا هو أن الكثير من الأعمال الفنية لجياكوميتى
تعرض صورة النفس الهلوع التى لا تكف عن الشعور بالخوف من الفراغ
(لوحة رقم ٦) ١٩٣٤ - ١٩٣٥ مما زاد من تقلص حجمها ، وخفة
سرعتها ، وقال جياكوميتى بعد أن رسم لوحة تضم شخصا دقيقة سنة
١٩٤٥ ، أنه ما أن بدأ يرسم من الذاكرة ، مرة أخرى ، حتى انتابه
« الفزع من انتمائيل وقد رأى حجمها يزداد انكماشاً وتقلصاً ، فاختفت
الرأس ولم تعد السحنة تمثل أكثر من نتفة من الحقيقة الا بعد أن تضاعف
حجمها (٢٢) » . ويبرز معنى الانسان الضخمة ربما بوضوح أكثر فى
بعض جوانب من الأعمال الفنية التشخيصية عند اثنين من الفنانين
الانجليز . واللوحة الأولى التى سنذكرها مثالا هي **Roman Actors**
(١٩٣٤ - لوحة رقم ٧) لويندهام لويس الذى ابتدع أسلوبا فى التصوير
يعرف بالـ **Vorticism** ويصور أشكالا انسانية ، اتخذت مظهر الآلة ،
وتعد نماذج مثثلة للحضارة التى يسوقها الانسان الآلى أو « الروبوت »
على حد قول لويس . وثمة تباين حاد بين صورة الانسان الروبوت والصورة
البروميتية التى ازدادت شعبيتها ابتداء من عهد الفيلسوف فرنسيس
بيكون (القرن السابع عشر) للانسان الذى يسيطر على الطبيعة ،

(٢٢) جاء الاستشهاد بها فى كتاب **Alberto Gicometti** مقدمة لـ **Peter Selz**
ميونخ ١٩٦٥ من ٢٧ .

واللوحة الثانية التي اخترناها اسمها .
Seated Woman with Arms Extended

(١٩٥٣ - ١٩٥٧) . لوحة رقم ٨ . وهي من ابداع النحات الأقرب الى الشباب كنيث ارميتاج ، الذي استرعت أعماله الفنية انتباه الجماهير حوالى منتصف القرن . وتمثل اللوحة شخصية انسانية عاجزة بغير خفاء ، أى انسان أقرب الى شكل البقرة ولكن أعضاء جسمه متصلة بعيدة عن المرونة ، عاجزة عن السيطرة على بيئتها ، ولقد قورنت هذه اللوحة بصورة البقرة العاجزة كما رسمها كافكا فى روايته « التحول » .

لم تقدر المعانى التي عرضت فى هذا الفصل (كالياس الابستمولوجى ، والنسبية والخط من النفس) على الاحاطة بكل ما قيل عن الانسان خلال هذه الحقبة ، وحارب الوجوديون وعلماء النفس المختصين بالشخصية والفرويديون أيضا لشد أزر الذات أو العلو عليها فى حركة مضادة للحتمية البيولوجية ، أو الأفعال الشرطية ، عند السلوكيين ، وأبان ثلاثينات القرن العشرين ، وخلال فترة المقاومة (ضد ألمانيا أثناء الحرب العالمية الثانية) اتجه كتاب كثيرون بالمثل الى تأكيد دور « الالتزام » و « التمرد » ، واتجهوا - كما فعل أندريه مالرو - الى تعريف الانسان « بأنه خلاصة أفعاله ، أى ما فعل ، وما بوسعه أن يفعل » ، وأوديسا مارلو فى هذه الناحية عظيمة الأهمية ، ان لم نعتبرها نموذجا لهذا النوع من الأعمال . فبعد أن سلط الأضواء على « موت الانسان فى كتاب La tentation de l'occident ١٩٢٦ » اتجه فيما بعد الى الحديث عن « القوة الكامنة ، والمجدد الكامن وراء كينونة الانسان » ، وثورة الانسان ضد الأقدار فى عالم الفن ، وفى الناحية العملية مما .

وشددت الوجودية على حرية الانسان ، ووضعتها فوق كل المعانى الأخرى ، فاعتمادا عليها ستتسنى له معرفة نفسه ، وعقب فلاسفة الحركة : مارتين هايدجر وسارتر وجابرييل مارسيل جميعا على فقدان الانسان الاحساس « بالوجود » فى الأزمنة الحديثة ، غير أن الانسان عبارة عن كينونة أو Dasein . ومع هذا فان الكينونة ، كما فهمها اتوجوذيون لم تكن معنى ثابتا ولكنها معنى دينامى ، فينبغى أن لا يفهم الانسان بلغة الجواهر الساكنة ، أو على أنه من الميسور أن يرد الى قوانين عليه تنطبق على الطبيعة برمتها (المذهب الوضعى) ، أو ككائن يمكن ادراجه تحت تصورات كلية (المثالية) . وهكذا يكون ما يعنيه تصور الانسان كوجود فى الواقع هو تصويره كامكانات أو صيرورة ، والمعنى الحرفى لأن « توجد » هو أن تبرز وتبرز وتختار وتعلو على القوى المؤثرة فيك ، لا أن تكون مربوطا ربطا تاما بالماضى . فالوجود يشير الى المستقبل .

وكما قال لودفيج بينز فانجر وهو واحد من مؤسسي السيكولوجية الوجودية : لا يتعين أن يكون عالم الأشياء Umwelt ، أى الدوافع البيولوجية والقوانين الطبيعية التى يتوافق معها الانسان ، لا يتعين السماح لهذا العالم بالسيطرة على عالم الانسان الخاص Eigenwelt أو الوعى بالنفس والعقل و « الروح » ، وعندما يتحدث الوجودى عن الانسان فان ما يقصده دائما هو الانسان الفرد والنفس الفردية ، وليس das Man ، أو الانسان الذى لا يزيد عن جزء من الكتلة البشرية والمفتقر الى التفرد والأصالة والقدرة على الاختيار ورفع Eigenwelt الى الصدارة فى حياته ، ووصف بينز فانجر هذه الحالة باختيار الوجود ، وكانت هى المشكلة التى واجهت فرويد كما رأى بينز فانجر ، اذ رأى فرويد الانسان كطبيعة Homo natura ، أى قادر على تفسير أفعاله كآليات ودوافع وقوانين . ولقد اعترض بينز فانجر على هذه السلبية المزعومة فى مذهب فرويد ، ووضع أنثروبولوجية أخرى فى مقابل فكرة انسان homo natura ، « أى العلم الطبيعى الحق أو الفكرة البيولوجية النفيسة كما دعاها فرويد ، الذى اعتبر كل التقلبات أو التغيرات تتخذ نفس المظهر الأساسى للغريزة نفسها وبذلك تصبح عاملا دائما الحضور وفعالا لا يسمح بأى تغير حق » ، أما الوجود كما تخيلته أنثروبولوجية بينز فانجر فانه يسمح بإمكان حدوث « التحول الحق » ، بعكس فرويد الذى لم يعرض أكثر من « جذع » الكل واحتاجت فكرته عن الطبيعة الغريزية للانسان الى « انماء » ، ومن المثير للاهتمام ، أن لا يربط بينز فانجر بين سيكولوجية الوجودية - بقدر كبير - وبين فرويد (الذى اعترف بأنه تعلم منه الكثير ، مثلما اعترف بفضل هررد وجوته ودلتاى ، الذى عرفه أن الانسان لا يفهم الا من تاريخه ، غنى عن القول أن التاريخ لم يدل عند بينز فانجر على الحتمية ، ولكنه دل على قدرة الانسان الخلاقة ، كما عبرت عن نفسها فى العلم والفن والأخلاق والدين (٢٣) .

(٢٣) النظر بوجه خاص للمقالين كتبهما Bins Wanger بعنوان
Freud's Conception of Man in the light of Anthropology

(خطاب فى ذكرى العيد الثمانين لمولد فرويد) وعنوان المقال الآخر :
Freud and the Magna Charta of Clinical Psychiatry
وأعيد طبع المقالين فى كتاب Being in the World - صفحات مختارة لودفيج بينز فانجر ترجمة Jacob Needleman نيويورك ١٩٦٣ - كان فرويد يتراسل هو وبينز فانجر . ولكنه وصفه بأنه محافظ كما وصف تحليله الوجودى « بأنه حركة رجعية تميدنا الى فكر الروح » .

وتأثر أورتيجا أى جاسيت بالمثل بدلتاى ، واستعمل أيضا لغة وجودية للتعبير عن تصوره للانسان فقال : « ان الانسان ليس له طبيعة ، وما عنده هو التاريخ » . فلا العلم ولا المثالية بقادرين على اكتشاف طبيعة الانسان ، لأن الانسان أكثر من جسد وروح ، وكلاهما معنيان ساكنان ، وليس الانسان « كيانا جاهزا » ، ولكنه كيان يقبل التشكل اى ما لا نهاية ، فلما كان الانسان يملك الحرية ، لذا ففي مقدوره أن يحدد ماذا يريد أن يكون ، وكان أورتيجا يعتز بهذه القدرة التشكيلية عند الانسان ، وقال أنها تتكشف بالتاريخ (٢٤) » ، وكثيرا ما تحدث البير كامى على نفس النحو ، وطرق المعنى نفسه ، وان كان قد ادعى أنه ليس وجوديا (لأنه اعتبر الوجودية كما تمثلت لسورين كيركجورد تتطلب « قفزة » الى الايمان الدينى - كما ظن كامى - وهذا يعنى الاستغناء عن العقل) ، وكان كامى قادرا على القول بعد الحرب العالمية الثانية « اننى متفاهل فيما يتعلق بالانسان » . ووضع كامى - مثلما فعل مالرو - نظرة أكثر ايجابية عن الانسان . ولربما حدث هذا أثناء اشتراكه فى المقاومة الشعبية ، أو لعله بسببها ، ونبذ كامى الجدل الهيجلى الماركسى للتاريخ . واعتقد أنه حول الانسان الى دمية . والانسان حر ، ولا تسيره أية دقة حيوية محتومة . فهو قادر على اختيار تحدى السخف absurd ومحاربة الظلم الاجتماعى حيثما اكتشفه . وهكذا فهناك أبطال ، كما أن هناك لا أبطال فى أعمال كامى - كالغازى والمتمرد والطبيب الطيب القلب ، الذى يحارب الطاعون ، وهناك أيضا وبحق لمحة من الخاصة البطولية للانسان واضحة فى الكثير من الفكر الوجودى والأدب الوجودى .

غير أنها بطولة توصف بالحلاوة والمرارة معا ، اذ كان الأبطال ، الذين يظهرون فى هذه الأعمال ، من أسخف الأبطال ، فهم يعرفون أنهم يحيون فى عالم سخيف ويعرفون أنهم اشكال ، وأن العالم اشكال ، فقد يكون كل شيء حرا فى العالم ، ولكن وقبل أن يجهر كامى بهذا القول فإنه سبق أن كان مقارنا موقفه بالموقف المسيحى ، « أنه متشائم فيما يتعلق بالمصير الانسانى (٢٥) » ، وكان سارتر - وكان منافسا لكامى فى بعض

(٢٤) انظر الى مقال Ortega الشهير عن التاريخ كملعب فى كتاب الفلسفة والتاريخ (مقالات مقدمة الى لرنست كاسير) جمع R. Klibansky . أكسفورد ١٩٣٦ .

(٢٥) Albert Camus « شذرات من بيان ألقى فى دير دومينيكي فى Latour-Maubourg سنة ١٩٤٨ ضمن كتاب المقاومة والعورة والموت ، ترجمه من الفرنسية الى الانجليزية Alfred A. Knopf نيويورك ١٩٦١ من ٧٢ - ٧٣ .

المناسبات - قد دفع أوريست بطل تمثيلية « الدباب » ، التي ظهرت أثناء الحرب الى القول فى النهاية - ، وبعد أن قام بدور البطل فتحدى الاله زيوس والطاغية اجيستوس ، وبذلك استعاد الحرية لأهل أرجوس - « محكوم على أن لا أتبع أى قانون غير قانون أوريست » ، وقال سارتر : « ان الحياة البشرية تبدأ من الجانب البعيد من اليأس » ، وهكذا لم يستطع حتى الانسان الوجودى الهرب من الاتصاف بالاشكال . وتحدث ايمانويل مونييه - وهو واحد من حركة « الشخصية » أو أنصار تدعيم الشخصية الانسانية فى فرنسا ومحرر الصحيفة الجديدة *Esprit* عن « اساءة وضع التصور الكلاسيكى للانسان » فى القرن العشرين ، وقارن هذه الحالة باساءة وضع أصحاب المنظور الاقليدى فى نظر علماء الهندسة الذين جاءوا فيما بعد ، وليس من شك أنه قد حدثت أمثال هذه الاساءات للموضع ، وبسببها ، أصبح الانسان أقل وضوحا فى ادراكه لطبيعته ، وساء اعتقاده فى نفسه ، وكتب مونييه فى ثلاثينيات القرن العشرين « وكان مهموما لأسباب مفهومة ، ويخشى أن يؤدى الضيق المترتب على نفى الانسان للانسان الى تدمير الانسان للانسان » (٢٦) . وكان من الشائع على هذا العهد الكلام عن الضجر ، مثلما فعل مونييه ، بعد أن حلت كلمة الضجر محل السعادة ، التي كانت يوما ما فكرة مستحدثة فى أوروبا .

(٢٦) Emmanuel Mounier - أزمة القرن العشرين . ضمن كتاب
Be not Afraid - دراسات فى سيكولوجية الشخصية ترجمة Cynthia Rowland
نيويورك ١٩٥٤ ص ١٤٦ - ١٤٨ .

احتجاب الاله *

حددت الرسائل اللاهوتية لديتريش بونهوفر « التي اشتهرت فيما بعد ، وكان قد دونها أثناء سجن النازيين له ، الملامح البارزة لما جرى في أوروبا من الناحية الدينية في النصف الأول من القرن العشرين ، وتتلخص في النقاط الآتية : أولاً - الاتجاه الشامل نحو العلمانية . وثانياً - ظهور مذاهب لاهوتية جديدة لمواجهة هذا الموقف . وثالثاً - إشارة سريعة لشعوره بالأسف لأن الوقت لم يمهل له لذكر أى شىء آخر ، بعد أن نفذ فيه حكم الإعدام وكان لا يتجاوز التاسعة والثلاثين من عمره . على أنه قد نوه الى قرب ظهور مذهب لاهوتي أكثر راديكالية يحمل اسمه واختار له عنوان : « المسيحية اللادينية » . ولقد نشأ بونهوفر فى أسرة علمانية « كانت تسخر من اللاهوت ، واضطهدته الدولة الألمانية (ليس لما أبدى من آراء دينية ، وإنما لدوره فى مقاومة الحكومة) . وكان بونهوفر فى موقف أفضل من الأكثرية ، مما ساعده على تقدير الخطوات

(*) يعطى العنوان الغريب الذى وضعه المؤلف لهذا الفصل شيئاً من التعقيب والايضاح ، فاولاً لا بد أن اطعن القارئ الى أن المؤلف شديد الإيمان بضرورة الدين . ومن ثم لانه اعتبر قضية الله ضمن الأسئلة الدائمة ، التى لا تتأثر بالزمن ، ولا تخضع للتصويرة ، ولعله رعى بذكر بعض النظريات ، التى شلت عن هذه الغاية ، الى إثبات عدم جدواها ، وأغلب الظن انه نسب اليها ما سماه فى نهاية الكتاب الثالث (عن القرن التاسع عشر) بالنكسة « Fin de siècle » ، وما سماه فى نهاية هذا الكتاب بالهيار الغرب . فهو شديد التمسك بوجوب بقاء الدين وفكرة الله ، كقضية إنسانية أو ضمن الأسئلة الدائمة . وعنوانه « احتجاب الاله » متأثر بعنوان الحلقة الأخيرة من ملحمة فاجنر « غسق الآلهة » Goetterdaemrung وكذلك بعنوان أحد كتب نيتشه التى حاجم فيها فاجنر وعنوانه « غسق الأوثان » .

التي خطتها العلمانية ، ففي رسالة بتاريخ ٨ يونيو ١٩٤٤ ، كتب رسالة الى صديقه بيتهاجه أعرب فيها عن شعوره بالامتعاض لما حدث من « عصيان كبير لله » في القرن العشرين . وحدد قرابة القرن الثالث عشر كتاريخ لبداية الحركة العلمانية :

« التي بلغت شيئا من الاكتمال في عصرنا ، بعد أن تعلم الانسان كيف يرد على كل الأسئلة الهامة دون أن يلجأ الى الله ، أو حتى يعتمد عليه كفرض فعال ، وقد اعترف بهذا الوضع في الأسئلة المتعلقة بالعلم والفن ، وحتى الأخلاق ، وقلما تجرأ أحد على اثارها مرة أخرى » (١) .

واحتوت مكتبة بونهوفر التي آلت الى بيتهاجه على مؤلفات لأرنست ترولتش وكارل بارت واميل برونر . ومن المؤكد أنه قرأ أيضا رودلف بولتمان وبول تيليش ، وتمثل هذه الأسماء أساطين اللاهوت الحر « القديم » في ألمانيا ، كما قرأ أيضا مستحدثات اللاهوت ، التي ظهرت خلال الحرب العالمية الأولى ، وعندما كتب بونهوفر رسائله ، انتقد كل صور الدفاع عن المسيحية ، فرأى أن بارت - رغم دوره الهام كناقذ للحضارة الحديثة - قد أسرف في اتجاهه المحافظ ، وتوقعه أن يستوعب العالم الحديث العقيدة المسيحية بحذافيرها ، وأن يتبعها بفضل الايمان بالكتب المقدسة والكنيسة . أما خطأ بولتمان فلا يرجع الى غلوه في تجريد العهد الجديد من الكتاب المقدس من الأساطير ، وانما لأنه لم يذهب بعيدا في هذا الاتجاه بالقدر الكافي ، وحاول تيليش بشجاعة أن يفسر العالم الجديد ، بعد تلويحه بلون الدين ، ولكن العالم « انتزعه من فوق كرسية » فسار في طريقه معتمدا على نفسه ، وحتى الكنيسة القائمة على الاعتراف فانها بعد أن شرعت في معارضة الكنيسة الخاضعة للنازية في ألمانيا - وكان بونهوفر من أقطابها لفترة ما - تعثرت ، واتجهت الى الاستعادة المحافظة للاهوت المسيحية التاريخية ، والظاهر أن رسالة بونهوفر - وإن لم تتضح وضوحا كاملا - كانت تجاوزت كل لاهوت آخر ، وحاولت الاتيان بنوع جديد من المسيحية الراديكالية (*) ، سمتها الأمانة الكاملة ، و « الاستغناء عن كل مهاترات باسم الدين » . بما في ذلك اسم الله نفسه ، الذي لم يعد له أي معنى عند معظم الناس ، وإن استبقت المسيح المعذب حتى

(١) Dietrich Bonhoeffer - رسائل وأوراق من السجن جمع بيتهاجه ١٩٦٦

ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(*) أين هي هذه المسيحية الراديكالية ، الآن ؟ ان ما بقي من المسيحية الأصلية ، التي عاشت رغم اساءة فهمها جملة مرات ورغم ما مر بها من أعاصير - (المترجم) .

تستطيع لمس أحوال الناس الراهنة ، ولكن يبقى سؤال مفتوح : ألم يمثل دين بونهوفر اللاهوتى افلاسا فى مهمة اللاهوت بأسرها ، كما فهمت تقليديا على الأقل .

لقد أصاب بونهوفر - بطبيعة الحال - عندما ذكر أن العلمانية قد أصابت شيئا من الاكتمال فى القرن العشرين ، ولقد أصبح هذا الرأى مفهوما الآن على وجه العموم بحيث قلما يلوح من الضرورى الافاضة فى الكلام عنه ، أو توثيق تفاصيله (٢) . ومع هذا فثمة نقاط معينة تحتاج الى توكيد لتوضيح هذه العلمانية فى منظورها التاريخى الصحيح . ولتفسير كيف أثرت فيما استحدثه اللاهوت . فأولا - لابد من التفرقة بين نوعين من العلمانية : النوع الأول ، وقد تحدث عنه بونهوفر بالفعل وهو ما سماه كارل هايم : « بالعلمانية الحقة » . انه العلمانية الحقة التى رآها هايم سائدة بين الجنود فى الحرب العالمية الثانية أكثر من الحرب العالمية الأولى ، وأثبتت صدق نبوءة نيتشه ، وتمثل اتجاهها « صامتا » ، بعد أن استبعدت الاهتمام بالمسائل الدينية ، واعتبرت مثل هذه المسائل لا معنى لها ، ولا تستحق حتى أى استجابة مناسبة . ولن تكون هذه الاستجابة - بطبيعة الحال - فى صورة نضال كالذى طلب من المعارضين للكنيسة والملحدين . وقال هايم : « ان مناقشة هذه المسائل لا تتخذ صورة الحوار بين الكنيسة والعالم ، فهى لا تزيد أبدا عن مونولوج للكنيسة مع نفسها (٣) » وبوسعنا أن نختار من عالم الفكر نموذجا لهذا « الانسان العلمانى » الجديد ، أى الوجودى الملحد الذى يبدأ برهانه باعلان موت الله . فمثلا بعد أن قبل جان بول سارتر صيحة المجنون نيتشه واعتبرها حكما صحيحا على الحقيقة ، فانه اتجه الى وجود الله ، واعتقد سارتر أن هذه الوجودية الانسانية هى التى تمنح الانسان الكرامة لأنها عندما وضعت فى موضع المسئولية عن كل شئ ، فانها حررت حتى يتسنى له خلق كل الماهيات الكائنة أو التى يمكن أن تكون .

(٢) انظر لكتاب المؤلف فرانكلين باومر Religion and the Rise of Scepticism

- نيويورك ١٩٦٠ الفصل الرابع .

Christian Faith and Natural Science — Karl Helm

(٢)

نيويورك ١٩٥٣ ص ١٦ . وهايم فيلسوف وعالم لاهوت معروف فى أعقاب الحرب العالمية الأولى واعتمد اعتمادا قويا على مقال

— Helmut Thielicke — Der Mensch des Sakularismus.

عند تصوره للعلمانية .

ومع هذا فقد اكتشف سارتر أن الإنسان في محنة ، وأن هذه المحنة متسوقة لنوع آخر من العلمانية التي لا تتصف بعدم المبالاة بالمسائل الدينية ، ولكنها تتميز بالضيق لعجز الإنسان عن اجابة هذه المسائل بالإيجاب ، حتى لو كانت الاجابة هي الشعور بأنه بلا مأوى في الكون ، وكانت هذه الفكرة هي الموضوع الأساسي للآدب الجاد ابتداء من فرانس كافكا إلى إليير كامى : محنة الإنسان في القرن العشرين المقتنع بموت الله (*) ، ولكنه لا يشعر بالابتهاج من جراء ذلك ، كما حدث لنييتشه ، وإنما شعر باليأس ، لأنه يحيا بغير معانٍ مجاوزة (ترانسندنتالية) ، وأن كان يعرف أنه فى مسيس الحاجة اليها ، ودفع آرثر كيسلر أحد شخصو رواياته الى القول : « نحن الذين سلبنا .. سلبنا من الايمان ، نعم نحن المشردون ماديا وروحيا » ، ويتطلع بطله جوليان ديلاتره - الذي وصف بأنه شاعر يتمتع بشيء من الاعجاب فى ثلاثينات القرن العشرين - إلى مأوى جديد ، ولكن الأمل ضعيف ، وإلى ولاء كوني جديد « يتمشى مع عقيدة يقبلها القرن العشرون (٤) » ، وتعد رواية القلعة (التى ألفها كافكا ١٩٢٢ كما يحتمل) النموذج الكامل لهذا النوع الثانى من العلمانية ، ففيها يحاول اللابطل أن يتصل بالله تليفونيا هناك عند الشاطئ الصخرى ، ولكنه لا ينجح أبدا ، ويكتشف كافكا أو « K » أن الله يبدو بالتناوب بعيدا وقاسيا بالمقاييس الانسانية ، ولا يقبل القياس بالعقل الانسانى ، ويحتمل أن لا يكون موجودا ، ويموت « K » بغير أن يتلقى أى اخطار رسمى من البيروقراطيين فى القلعة بتعيينه مساحا فى قريته الواقعة عند كعب الشاطئ الصخرى .

فما هو سر هذا الانحراف نحو العلمانية ، سواء آكانت « حقيقة » أم داعية لليأس ؟ . وكما لاحظ بونهوفر فان علمانية القرن العشرين تمثل تصاعدا لحركة ترتد الى القرون الوسطى . ولكن ثمة أسبابا خاصة وراء موجة العلمانية فى القرن العشرين . فهناك بطبيعة الحال ، أحداث معينة لم يسبق لها مثيل . ولم يسبق وقوعها من قبل ، وكما ذكر أحد أساطين جامعة اكسفورد بفظاظة فى كتاب *Honest to God Debate* فى ستينات القرن العشرين : « كيف نفكر فى وجود الله بعد معركة

The Age of Longing — Arthur Koestler.

(٤)

ماكميلان ليوبورد ١٩٥١ - ص ٢٨ ، ص ١٣٧ .

(*) لعل تمسك الوجوديين بمثل هذه العبارات الجوفاء كان سر نهايتهم السريعة ، فلقد كرروا عبارة « الله قد مات » التى قالها لنييتشه قبل اصابته بالشلل ودخوله مستشفى الأمراض العقلية بفترة قصيرة ، وجملوها شعارا مغبولا لماهيتهم - المترجم .

السوم (في فرنسا في الحرب العالمية الأولى) وبعد أوسشفيتز (٥) ، ومن بين الأسباب الأهم من الناحية النظرية : الاخفاق الجلى للدين في الاحاطة بالنظرة العلمية للعالم ، أو حتى للتوافق معها على نحو مقبول ، وكما سنرى ، لقد أدرك رجال اللاهوت الذين حاولوا تخليص الدين من الأساطير هذا الاخفاق كمشكلة خاصة ، ومن ثم فانهم قطعوا شوطا كبيرا لاقتناع الناس بأن الايمان بالمسيحية لم يعد يعتمد على قبول ما لم يعد يسائر الزمان ، أى كونيات الكتاب المقدس ، هذا هو أول سبب ، أما السبب الثانى فهو ظهور العلم الجديد للتحليل النفسى الذى ظهر أنه يحاول استبعاد الدين باعتباره وهما (أو هذا على أقل تقدير هو ما ذكره فرويد) وأنه غير جدير بأى مستقبل ، لقد اخترع الانسان الآلهة صراحة حتى يخفف من شدة قلقه فى مواجهة أخطار الحياة ، وكتب لويس C. S. Lewis فى سيرته الذاتية : ان علم النفس الجديد كان على هذا العهد (ولم نستوعبه كله ، وان كان قد فعل ذلك آنئذ) غير أننا قد تأثرنا جميعا به . وكان ما شغل بالنا أكثر من ذلك هو الفانتازيا وأحلام المنى (٦) ، كبا أن الجو المعادى للميتافيزيقا المتمثل فى تفجر كل من الوجودية والمذهب الوضعى لم يساعد على تيسير مهمة نوع معين من التفكير الدينى . اذ دفع الميتافيزيقيين من أهل اللاهوت الى الشك ، ومن ثم ساقوا الدين الى عالم الايمان الذى بدا غير مقبول فى نظر الانسان العادى ، بناء على الأسباب المذكورة سلفا ، وأسباب أخرى .

ولكن من بين جميع الأسباب التى ضخمت دور العلمانية فى القرن العشرين ، يحتمل أن تكون التاريخانية هى أكثر العوامل اكراها على اتباع هذا الموقف . ويكاد الجميع يشيرون بأصبع الاتهام اليها ، ان عاجلا أو آجلا ، ويصفونها بأنها عقبة كاداء رئيسية فى وجه الايمان الدينى ، وكما قال سارتر على سبيل المثال : لقد تحدث الله الينا فيما مضى ، ولكنه الآن قد لاذ بالصمت ، ويعنى بذلك أن الانسان فى الماضى كان يعتقد أنه سمع الله ، ولكنه لم يعد قادرا الآن على قبول اعتقاد مماثل . وأفصح ارنست ترولتش - وكان بالذات من رجال اللاهوت ، وان كان من المدرسة التاريخية المعارضة للمدرسة الدوجماتيقية - عند كلامه عن « مشكلة التاريخانية » فى عشرينات القرن العشرين وقال فى كتاب

«God and the Theologians»

Alasdair MacIntyre (٥)

Against the Self-Images of the Age.

(١٩٦٣) أعيد طبعه فى كتاب

ليوبورك ١٩٧١ .

Surprised by Joy — C. S. Lewis نيويورك ١٩٥٥ ص ٢٠٣ . (١)

مبكر : « لم يعد التاريخ مجرد وسيلة للنظر الى الأشياء » ولكنه أساس كل فكر في القيم والمبادئ » ، ورأى أنه من سوء الحظ أن تؤدي دراسة التاريخ « لا الى فهم أفضل » وانما الى اضعاف كل القيم والاسس الراسخة للوجود الانساني » (٧) اذ أوضح التاريخ أن كل شيء : القانون والأخلاق والدين والفن في تحول لا يتوقف ، ولربما أقنع ترولتش نفسه بأنه استطاع التغلب على التاريخانية عندما رجع الى التاريخ ، لأنه اعتقد أن دراسة التاريخ تكشف عن الحقيقة المطلقة برغم انكسارها في أشكال عديدة ، لا شكل منها مطلق ، ولا حتى الديانة المسيحية ذاتها . وعلى أى حال ، لقد أدرك ترولتش تماما المشكلة التي خلقتها التاريخانية للحضارة الغربية ، وذهب نفسه للتنبيه اليها ، ونتيجة للنقد التاريخي « كتب ترولتش : « لقد تأثر الناس في كل مكان » - وكان يتحدث عن فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى - « بنسبية الأشياء جميعا وعرضيتها » بما في ذلك أسمى مثل الحضارة (٨) » ، فكيف يتسنى للدين « بعماده القائم على الايمان بالحقيقة المطلقة أن يبقى في مثل هذا المناخ » .

ونهضت المذاهب اللاهوتية الجديدة التي أشار اليها بونهوفر وآخرون لمواجهة هذه الأزمة - كما سماها بعض - أو أزمة العلمانية التي هددت بابتلاع العالم ، ولمواجهة أزمة أحداث العالم التي عجزت المذاهب اللاهوتية الأقدم عن التحدث عنها ، كما ساد الشعور ، وهنا سنكتفى بتناول أفضل المعروف من المذاهب اللاهوتية الجديدة ، ومن بينها « الأورثوذكسية الجديدة » كما فسرنا بارت ، وعدل هذا التفسير بولتمان وتيليش وأتباع المذهب الاكوييني الجديد (نسبة الى توما الاكوييني) ، وناصرها بين آخرين جاك ماريتان ، وتأتى بعدها الصوفية الجديدة (وقد ذكرها على نحو عابر فقط) ثم لاهوت الدفقات Process أو « اللاهوت الدينامي » الذي جاءت به فلسفة الدين عند الفرد نورث وايتهد وآخرين . وان مجرد سرد أسماء هؤلاء الرجال - وكلهم من الصف الأول للمفكرين - ليؤكد مدى عنفوان التفكير الديني في ظل هذه الحضارة العلمانية . ويالها من مفارقة ! فمن جهة لقد تحولت الحضارة الأوروبية الى اتباع

(٧) Ernst Troeltsch جاءت في كتاب George Iggers « معنى التاريخ عند

الآن » ١٩٦٩ من ١٧٨ ، ١٨٩ ، والكتاب الأساسي لترولتش هو

Der Historismus und seine Probleme ونشر ١٩٢٢ »

Troeltsch - الفكر المسيحي تاريخه وتطبيقاته - لندن ١٩٢٣ ص ٧

وعنوان هذا الكتاب قد أسى اختياره لأن الكتاب يتألف من محاضرات أمدت للقاء في انجلترا عن التاريخانية « وكيف يتغلب عليها Ueber Windung

العلمانية ، الى حد تجاهل مسائل الدين ، أو الرثاء لها ، ومن جهة أخرى ، لقد نهض اللاهوت ، وشارك في مجادلات فياضة بالحياة عن كيفية تحدث الناس عن الله في هذا العصر الجديد .

ولابد لكي نفهم الأورثوذكسية الجديدة أن نتذكر - أولا - التأكيد الأساس للبروتستانتية ، التي قامت الأورثوذكسية الجديدة لقهرها ، وبأى حال ، لا تمثل الليبرالية اتجاها واحدا ، وقد أصبحت تعرف أساسا بتفاؤل نظرتها الى الانسان والتاريخ ، وعلى الجملة ، فإنها كانت تؤثر عدم اصدار أى أحكام ميتافيزيقية عن الله . وهذا هو ما ورثته عن كانط ، الذى قال ان على الانسان أن لا يعرف الله ، لأن المعرفة ، تقتصر على عالم الظواهر . وتجنب الليبرالية البروتستانتية « المقولات اليونانية القديمة كفكرة الكفاية الذاتية والكينونة والجوهر واللاتغير » وبناء على ذلك تصورت الله كامنا فى الحياة والحضارة ، وكما هو معروف للناس فى التجربة (شلايرماخر) ، وأنه ليس منفصلا عن الطبيعة والتاريخ ، ولكنه مطلق ومنتشر فى شتى الأنحاء (هيجل) ، وربما تصورته حتى كمتناهى أو كمتغير يصارع حتى يحقق الارتقاء التطورى والتقدم التاريخي (اللاهوت التطوري) أو كضامن (وهو ما فعله يسوع لتحقيق الشخصية الأخلاقية للانسان ، وبناء مملكة الله على الأرض (البرخت ريتشل) أو على أنه يكشف نفسه فى الأنساق العظيمة للقيمة والأديان فى التاريخ (المدرسة التاريخية لأدولف هارناك وترولتش) ، وأجمل نيافة الأسقف كامبل قس معبد المدينة بلندن الرسالة الليبرالية ، فحث الناس على الكف عن التفكير فى الله . على أنه أسمى من العالم وبمعزل عنه ، بدلا من أن يعبر عن نفسه من خلال العالم . و « عندما أقول الله فأننى أقصد القوة الخفية ، التى تهتدى الى التعبير فى الكون . والحاضرة فى أدق ذرة ، وفى الكل المذهل العجيب . ولقد اكتشفت أن هذه القوة هى الحقيقة الوحيدة ، التى ليس بمقدورى التخلص منها فياترى أى شيء آخر تكون . . انها نفسى (٩) » .

وتداعى هذا « اللاهوت الجديد » - كما سماه كامبل - عندما اندلعت الحرب العالمية الأولى ، فقد تخلى عنه كامبل ذاته ، وحلذا حذوه بارت وتيليش ، وان كان - كما سنرى - قد ترك بصماته عليهم جميعا ، ومن

(٩) The New Theology — R. J. Campbell لندن ١٩١٣ ص ١٨ . ص ١٨

لكي تحصل على مقتطفات ممتازة من اللاهوت البروتستانتى الليبرالى انظر مقال
Idea of God since 1800 — Langdon Gilkey
فى
Dictionary of the History of Ideas الجزء الثانى .

بين الثالث الناطق بالألمانية ، الذى رعى الزعامة اللاهوتية فى عشرات السنوات التالية ، لعل بارت وحده كان أورثوذكسيا للغاية . ولقد حذر صراحة من شلايرماخر « أب اللاهوت الحديث » ، واعتقد بارت أنه ينتمى الى سلسلة الأسلاف التى ترتد عبر كيركجورد الى لوتر وكالفان ، ومنهما الى القديس بولس وجرميا . فما هو الخطأ الذى اقترفه شلايرماخر ؟ ، لقد حاول شلايرماخر ، مثلما فعل اللاهوت الحر بوجه عام التغلب على الثنائية الموجودة عند لوتر ، ومن ثم سعى الى انشاء معبرة بين السماء والأرض تمكن الانسان من العبور عليها بكل تبجيل وتوقير . وحاول بارت استعادة الثنائية ، وهذا هو الذى دفع خصومه الى وخز لاهوته ووصفه بأنه أورثوذكسى جديد ، ولقد سماه هو بالذات بلاهوت الأزمة ، أو اللاهوت الجدلى (بالمعنى الذى قصده كيركجورد وليس بالمعنى الهيجلى ، لأن الله وحده قادر على تحقيق تألف الدعوى الانسانية ونقيض الدعوى) ، وظهر لاهوت بارت لأول مرة مكتملا فى كتابه « رسائل روما » Roemerbrief ١٩١٨ (وهو تعقيب على رسائل القديس بولس الى الرومان) وهو الذى عرف الناس باسمه واحتوى الكتاب على محور رسالته ، رغم تحويره فيما بعد . ويقال أن هذه الرسالة هى التى دفعت أدولف هارناك العجوز ، وأستاذ بارت فى جامعة ماربورج الى الارتجاف ، وروح كيركجورد واضحة فيها لا تخطئها الفراسة (١٠) ، فلقد وضع بارت متأسيا بكيركجورد فجوة كبيرة بين الله والطبيعة (أى الله من ناحية امكان ذكر أى شئ عنه) ، اذ كان بارت فى هذه المرحلة من تفكيره ينكر حتى امكان وجود لاهوت طبيعى ، فالله فى نظره متسامى ، وليس كامنا ، أو هو آخر - بمعنى الكلمة ، وما يعرفه الانسان عن الله قد جاء عن طريق الوحي ، أو كما تحدث الله اليه فى الكتاب المقدس عبر يسوع المسيح ، أما الطبيعة (ولم يتشبه بارت فى هذا المقام بتوما الاكوينى) فغارقة فى الخطيئة ، وبعد أن فقد الانسان الصورة المقدسة ، اغترب التاريخ بالمثل عن الله ، ولم يعد له أى معنى ، وعلى هذا فإذا أريد عبور هذه الهاوية يتعين أن تكون نقطة البدء من « الآخر » وليس من « هنا » أى من أعلى وليس من أسفل . اذ لجأ بارت حتى فى تشبيهاته الى الاستعارة من عصر أقدم ، أى قبل نكبة الغلم الحديث (١١) ، ولا يخفى

(١٠) ترجمت مؤلفات كيركجورد الى الألمانية قبل الحرب العالمية الأولى مباشرة (١٩٠٩ - ١٩١٦) . وليس من شك أنها قد ازدادت استهواء للمصنفين بعد أن تعرضوا لموقف ما بعد الحرب .

(١١) اخبر بارت مصطلحات جديدة مثل wholly other . أى الآخر تماما واللاهوت الجدلى .

ان هذا اللاهوت قد اتخذ الصدارة بعد الشعور بالاحباط في الحرب العظمى ، ان لم يكن من أثرها وصنعها ، ولربما اعتقد أن هذا المذهب هو النظر الدينى لكتاب أوزفالت شبنجلر « انهيار الغرب » . الذى نشر في فترة متقاربة مع نشر كتاب رسائل من روما Roemerbrief فلا عجب بعد كل هذا ، اذا اقشعر هارناك الكوكب الساطع فى المدرسة الدينية التاريخية . وطبقا لما قاله بارت : الله تقى بار عادل . اما الانسان وتاريخ الانسان فيدلان على الانحراف عن روح التقوى . وان مبادئ الله وحدها هى التى ستعيد الانسان الى حظيرة الايمان . وتحقق له السعادة (*) .

وعلى الرغم من أن بولتمان وتيليش قد اشتركا فى بعض آراء بارت ، الا أنهما لم يتماثلا هما والحركة الاورثوذكسية الجديدة الا فى أضيق نطاق ، اذ كانت هناك مؤثرات واضحة أخرى تآثرا بها ، وبخاصة الوجودية . فلقد تأثر الاثنان بمارتين هايدجر ، الذى كان يدرس أيضا فى جامعة ماربورج ابان عشرينات القرن العشرين (١٢) . وفضلا عن ذلك - فان بولتمان وتيليش كليهما ، رغم اختلاف أسلوبيهما قد حاولا الربط بين الدين والحضارة العلمانية ، ولكن بغير عودة الى التفاؤل الليبرالى . واشتهر بولتمان - وهو يكبر بارت بسنتين - فيما بعد ، عندما نشر أثناء الحرب العالمية الثانية مقالا بعنوان « العهد الجديد والأساطير » ، فلقد ركز بولتمان خلال هذا المقال كله الكلام على مشكلة الرسالة المسيحية : لماذا غدت المسيحية غير معقولة عند أبناء العالم الحديث ؟ ، وأرجع هذه الحالة الى أنها تخفت فى رسالتها فى الزى الخاطيء ، ولقد أثار المقال نقاشا فى الدوائر المسيحية ، ودارت تساؤلات بولتمان حول المعانى الآتية : كيف ينتظر قبول الانسان الحديث الذى شب على العلم الحديث « لكونيات عصر سابق للعلم ؟ » وكيف يتسنى للانسان الحديث الاعتقاد فى أى العالم يتكون من ثلاثة طوابق (السماء وجهنم والأرض) أو أن يؤمن بوجود ملائكة ، وأن هناك قوى أسمى من الطبيعة تتدخل فيما يدور على الأرض ، أو يؤمن بالصعود بمعناه الحرفى ، أو بالبعث الذى يتعذر قبوله لا محالة « كمعجزة طبيعية » وكانت اجابة بولتمان واضحة « اذا

(١٢) عن Bultmann استاذا للعهد الجديد والتاريخ الباكر للمسيحية ١٩٢١ .
وشنل Tillich وظيفة استاذ للاهوت فى ماربورج سنة ١٩٢٤ .

(*) ان تعلق الكاتب ببعض رجال اللاهوت الألمان مثل بارت وتيليش وبولتمان من أهم دلائل اثبات إيمانه ، وعدم رضائه عن التقاليع الكثيرة التى أفسدت الانسانية فى القرنين ١٩ ، ٢٠ - (المرحوم) .

أريد المحافظة على حقيقة العهد الجديد فإن الطريق الوحيد لذلك هو استبعاد ما فيه من أساطير (١٣) « فلا بد أن لا يرتبط الإيمان بنظرة متخلفة للعالم ، وهكذا وقف بولتمان الى جانب الليبراليين الى أقصى حد ، غير أنه اعتقد أن الليبراليين قد تخلوا ، أو حرفوا على أقل تقدير الكيريجما (أى رسالة الانجيل) والأساطير أيضا ، ومن هنا فرق بولتمان تفرقة حادة بين الأساطير الخاضعة للتاريخ ، والمنظور الى العالم من وجهة النظر المسيحية وماهيتها الأبدية ، وفسر هذا المنظور أو هذه النظرة الى العالم على نحو وجودى أكثر منه تاريخى ، ففسر العهد الجديد على أنه وصف للقاء الانسان بالاله فى الهنا والآن . ويروى هذا الكتاب المقدس أساسا محنة الانسان واليأس الذى يعيش فى ظلاله فى عالم اللاتبات والموت ، وما تحقق له من خلاص بفضل المسيح ، واختلف بولتمان هو والفلاسفة الوجوديين فى نقطة حرجية واحدة ، لأن الانسان الذى سقط سقوطا كاملا لا يتمتع بالاستقلال الذاتى ، كما يدعون ، وليس بقادر على تحقيق « الوجود الحق » اذا اكتفى بالتأمل وتأكيده ذاته ، فالله المتسامى وحده هو الذى يستطيع تخلص الانسان من نفسه من خلال انقاذ المسيح . » ان هذا يقينا ما صنعه المسيح ، ففى اللحظة نفسها التى عجز فيها الانسان عن فعل أى شئ أقدم الله وفعل - والحق أنه قد صنع بالفعل - عملا لصالح الانسان (١٤) « وعلى الرغم من اصرار بولتمان على استبعاد الأساطير ، الا أنه ظل تابعا للأورثوذكسية الجديدة فى جوانب هامة ، وتشابهه هو وبارت الذى انتقد برنامجه ، واعتقد فى وجود اغراب فى علاقة الله بالانسان ، وأن الله وحده قادر على التغلب عليه ، وفى القول بأن الانسان عاجز عن قول ما هو أكثر من القليل عن الله ، بغير أن يحول « المتسامى (الترانسندنتالى) الى أساطير » ، ولا يعرف الانسان الله الا من خلال ما يوحى به . »

ولاهوت بول تيليش أصعب فى تحديد طابعه ، وفلسفته الدينية أيضا ، لأنه لا ينتمى الى أى مدرسة ، كما أنه لم ينشئ أية مدرسة (١٥) ،

(١٣) Rudolf Bultmann فى كتاب Neues Testament und Mythologie

(١٩٤١) ضمن كتاب من جمع H. W. Bartsch و Kerygma and Myth —

هاربر نيويورك ١٩٦١ ص ١٠ .

(١٤) نفس المرجع ص ٣١ .

(١٥) الحرب العالمية الثانية فى الولايات المتحدة وأوروبا أيضا . ولقد لُجج الى أمريكا

١٩٣٣ عندما صعد هتلر الى السلطة ، ولكنه عاد الى أوروبا جملة مرات بعد الحرب .

ووصف نفسه بأنه يقف على الحدود بين الليبرالية والأورثوذكسية ، وبين اللاهوت والفلسفة ، وبين الدين والحضارة ، ومن ناحية الحضارة ، اعتقد تيليش أنه يقتفى أثر شلايرماخر ، الذى حاول فى عهده أن « يجتذب المتعلقين بالحضارة من محتقرى الدين » وتتطلب هذه المهمة - فى رأى تيليش - لا مجرد الاكتفاء باستبعاد الأساطير من الكونيات المتخلفة ، أو استعمال كلمات ومعايير تناسب العصر ، وإنما يتطلب ذلك أيضا إعادة النظر فى الحضارة العلمانية ذاتها ، وتقديرها ، وكان تيليش ضد عزل الدين عن باقى مقومات الحضارة ، واعتقد أن كلا من اللاهوت الكيرجمايتيقي (أى التابع الحرفي للكتب المقدسة ، الذى يردد كل ما جاء بها) واللاهوت الليبرالى قد فعلا ذلك ، ففي اللاهوت الأول خصص للحضارة مجال الى جانب المجالات الأخرى ، أما اللاهوت الليبرالى فقد أصدر أحكاما تخص هذه الحضارة ، ومن هنا اتجه تيليش منذ وقت باكر الى التحدث عن « لاهوت الحضارة (١٦) » ، وساعدته معرفته بالفلسفة واللاهوت معا على الاضطلاع بهذه المهمة ، وكتب تيليش : « ان الدين هو جوهر الحضارة ، والحضارة تعبير عن الدين (١٧) » والفلسفة مثلا من المستحيل الاعتقاد بأنها مستقلة استقلال تاما وغير مرتبطة بالدين ، وتسأل الفلسفة أسئلة وجودية ، واللاهوت يرد عليها ، ان هذا هو ما يسمى منهج الارتباط عند تيليش ، وقد طبقه على الفن أيضا ، ومن يتأثر بزخارف الفسيفساء فى رافينا ، أو باللوحات الجدرانى فى مصلى السيستينى أو برمبرانت فى شيخوخته ، يتعذر سؤاله هل كانت تجربته دينية أم حضارية ؟

« ولعل الأصوب هو القول بأن تجربته حضارية » من ناحية الشكل ، ودينية فى جانب المضمون ، فهي حضارية لعدم ارتباطها بأى فعل معين من أفعال الطقوس ، ودينية لأنها تثير التساؤل حول المطلق وحدود الوجود الانسانى ، ويصح هذا تماما عن التصوير والموسيقى والشعر والفلسفة والعلم (١٨) »

وفى الواقع فان الحضارة تدل على معان متضاربة . فهي من ناحية

(١٦) ظهر أول بحث لتيليش عن لاهوت الحضارة سنة ١٩١٩ وعندما تولى الأستاذية Privat dozent فانه قام بتدريس اللاهوت فى برلين من ١٩١٩ الى ١٩٢٤ راقى جملة محاضرات عن العلاقة بين الدين والفلسفة والفن والسياسة وعلم النفس .

(١٧) Tillich - العصر البروتستانتي شيكاغو ١٩٤٨ ص xvii

(١٨) Tillich - تفسير التاريخ - على الحافة مخطط فى صورة ترجمة ذاتية نيويورك ١٩٣٦ ص ٤٩ .

- تشير - كما فى الحالات المبينة آنفا - الى ما وراءها ، أى الى أحد المعانى الأبدية ، ومن ناحية أخرى ، فانها اذا فقدت كل احساس بالمعنى فانها قد تهوى الى عالم التفاهة أو الشيطانية . واذا استعملنا مصطلحات تيليش قلنا أنه قد أراد ديناً علمانياً دينياً ، theonomous فى مقابل الدين التسلطى heteronomous ، أو الحضارة العلمانية المستقلة عن الله .

والله عند تيليش - بقدر ما اعتقد أنه بالمقدور التحدث عن الله - ترانسندتالى وكامن معا ، والواقع أنه قد تحدث عن كمن ما هو علوى ووجه تيليش نقداً الى « ما فوق الطبيعية » التى وضعت الله خارج العالم الطبيعى ، وفى الوقت نفسه فقد كان لديه احساس ثاقب للغاية بغموض النظام الزمنى ، وميله الى الشيطانية demonic بنظرته الى الله على الطريقة الهيجيلية . وقال تيليش : لابد أن يوجد شيء ما « يدعم ناحية الزمان ولكنه لا يخضع لها » ، ويجوز القول بأن الله هو الخلاق والأساس الذى تقوم عليه هاوية الوجود « - ومصدر كل معنى متفجر من كل ما هو متناهى كالطبيعة والتاريخ والانسان ، بيد أن الله يعنى أيضاً : « الكينونة فى ذاتها ، وليس مجرد أى كينونة (١٩) » . ورمز للعلوى غير المشروط ورآه ليس نسبياً على أى نحو ، أو صيرورة .

على أن تيليش قد تحدث أيضاً عن « التأليه العلوية » وما كان يعنيه بذلك ليس فقدان كلمة « الله » قوتها فى الأزمنة الحديثة ، وأنها تحولت الى كلمة دارجة ، وانما كان يعنى أن المذاهب التأليهية القديمة كانت لاهوتاً رديتاً :

« الله فى التأليهية اللاهوتية كينونة ، ولكنه ليس كينونة فى ذاتها . وبهذه الصفة ، فانه مقيد بالتكوين المؤلف من موضوع وذات فى الواقع ، أى أنه موضوع لنا باعتبارنا ذوات . وفى الوقت نفسه فنحن موضوعات له بوصفه هو ذات ، وهذا الكلام حاسم لضرورة العلوى على التأليهية اللاهوتية ، لأن الله عندما يكون ذاتاً فانه يحولنى الى موضوع . ولا يزيد عن مجرد موضوع ، فلقد حرمنى من ذاتيتى لأنه أقوى من الجميع ، ويعرف الجميع . ان الله يظهر كطاغية لا يقهر . وكينونة تبدو

(١٩) انظر الى كتاب Tillich - اللاهوت النسقى - فيما يتعلق بالمصطلحات والتقاليد الواردة فى هذه الفقرة . ونشر الجزء الأول من ١٩٥١ .

كل الكينونات الأخرى بالمقارنة بكينونته محرومة من الحرية أو الذاتية (٢٠) .

وهكذا سلم تيليش بوجود « اله فوق الآلهة » يعد في نهاية المطاف وراء المقولات العقلانية ، ولا يستطيع التحدث عنه إلا بالرمز ، ويلتقي به في التجربة الدينية ، لقد كانت صيغة التصور عند تيليش مماثلة لصيغة بولتمان ، فكلاهما صيغة وجودية ، اذ يشعر الانسان بعد أن قذف به في الوجود بنفسه ككينونة متناهية ، وتؤدي هذه الحالة الى شعور بالقلق يعجز الانسان عن البرء منه الا في تجربة « العلو الذاتية » ، او كما نستطيع القول على نحو رمزي : عندما يكشف الله نفسه للانسان كروح ، وتعلم تيليش في وقت مبكر ، كما أخبرنا في واحدة من « اسكتشات » سيره الذاتية المتعددة أن الدين قد يبدأ بتجربة (٢١) الحضور الالهي ، وينتقل من هذه التجربة الى فكرة الله ، « وليس العكس » ، وعندما شدد على كلمة تجربة ، فانه وضع نفسه في صف شلايرماخر واللاهوت الفنونولوجي لردولف أوتو والصوفيين . واقترب تيليش عندما صاغ مصطلح « لاهوت الحضارة » ومصطلح « الاله فوق الاله » من معاصريه ، الذين بدت لهم تصورات اللاهوت التقليدي بلا معنى .

وتتطلب الصوفية ، التي أشار اليها تيليش ، فيما كتب ، اشارة عابرة ، وعلى الرغم من أن الصوفية لم تكن من الحركات الكبرى في الفكر الديني ، الا أنها كانت ذات دلالة ، وتحدث العميد اينج من كنيسة القديس بول في لندن « عن حدوث اعادة احياء كبرى للاهتمام بالموضوع » وترجع هذه الواقعة الى وقت باكر من سنة ١٨٩٩ ، وجاء في أعقاب محاضرات « بامبتون » لاينج عن التصوف المسيحي تيار من الكتب ذات الأهمية الفائقة لوليم جيمس (١٩٠٢) والبارون فون هوجل Hugel سنة ١٩٠٨ ورودلف أوتو ١٩١٧ ، وايفلين اندرهيل ، ولا داعي لذكر اسم ألدوس هكسلي ، الذي اكتشف الصوفية في باكورة حياته ، ثم أسقطها مفضلا النزعة الهمجية السامية لدافيد هربرت لورنس (الروائي الشهير) ثم عاد اليها في النهاية كفلسفته الشخصية في رواية Eyeless in Gaza (١٩٣٦) وبوجه خاص في كتابه The Perennial

(٢٠) Tillich - شجاعة أن تكون ١٩٥٢ ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(٢١) Tillich - خواطر في صورة سيرة ذاتية ضمن كتاب

The Theology of Paul Tillich ماكملان نيويورك ١٩٥٢ ص ٦ .

Philosophy (١٩٤٥) ، وفي كل هذه المؤلفات ، ثمة تنويه « بتجربة الوجد » ، التي تفوق التصور التأملي والتجربة . غير أنها ميسورة للإنسان بفضل ملكة خاصة أو مقولة قبلية من مقولات العقل ، يفترض أنه حاصل عليها . ولم يكن تيليش بعيدا عن نقد الصوفية ، ومن ثم قال عنها أنها تظهر في الأوقات التي يوجه فيها الانتقادات للمقدسات التقليدية ، والصيغ الكنائسية في الدين ، وبوسعنا القول أيضا أن الصوفية الجديدة في القرن العشرين قد ناظرت بزوغ سيكلوجية الأعماق وتذوق الجانب اللاعقلاني في الحياة الذهنية ، وناظرت كذلك نقد المذاهب اللاهوتية القائلة بالكمون ، وإعادة احياء تصور ما فوق الطبيعة والتبرم من الدوجما باعتبارها متعارضة مع التجربة الجديدة المستحدثة . وباين رودلف أوتو في كتاب طبع جملة طبعات (٢٢) ، وتأثر به تيليش ، بين عقلانية المسيحية التقليدية و « التدين الأعماق » . وماهية هذا التدين الأعماق كامن في فكرة (أو تجربة بالأحرى) « القداسة » التي قال عنها أوتو أنها تحتوى في باطنها على « عنصر » فوق العنصرين الأخلاقي والعقلاني ، هذا العنصر هو العنصر الـ numinous (ولعل أقرب مصطلحات الصوفية الإسلامية إليه هو « الوجد ») ، الذي يتعذر التعبير عنه ، ولكنه يؤدي إلى الشعور بالعلو كحقيقة واحدة كاملة ، وائتقد تيليش صوفية أوتو باعتبارها ليست من هذا العالم ، ومع هذا فقد رأى تيليش الصوفية ضرورية لكل التجارب الدينية الحقبة . أنها تمثل الخط الأفقي ، وتشير إلى « المعنى الأبدى في ذاته » وبغيرها تنعدم فاعلية « الخط الأفقي » ، الذي يمثل العنصر الممثل للحياة العملية والمجتمع ، ويصبح عاجزا .

وفي الوقت نفسه ، قامت الاكويونية الجديدة ، أي الحركة اللاهوتية الجديدة الأساسية التي نمت في نطاق الكنيسة الكاثوليكية ونشرت الاتجاه العقلاني وعارضت - بطريقتها الخاصة - العلمانية والعصرية ، ولم تخل الكاثوليكية من وجود بعض المناظرين للعصرية أو الحداثة . ومع هذا فقد ارتدت الاكويونية الجديدة إلى اتجاه تقليدي للفكر ، أي إلى ميتافيزيقا القديس توما . ومهدت لها إعادة احياء المذهب المدرسي في القرن التاسع عشر وتصارع البابوات الثلاثة ، وآخرهم هو البابا بيوس

(٢٢) Das Heilige — Rudolf Otto (معنى القداسة ١٩١٧) حقق هذه الكتاب

وفقا لطابعه تأثيرا مماثلا لتأثير كتاب كارل بارت : Roemerbrief الذي ظهر في السنة التالية .

الحادى عشر ، الذى أكد فى الكتاب الموسوعى Studiorum Ducem (١٩٢٣) دور الصدارة الذى يمتله توما الاكوينى فى اللاهوت المسيحى ، وذكر ما بين الاكوينية والمذاهب الكانطية والبرجسونية ومذهب كارل بارت. من اختلاف ، فلقد قضت هذه المذاهب على الانسان أمام الله ، كما قال الفيلسوف الفرنسى جاك ماريان ، نعم لقد رفعت من قدرة الذهن الانسانى على معرفة الطبيعة الأساسية للأشياء ، الا انها فى الوقت نفسه - متباعدة مع الديكارتية - قد جعلته خاضعا « للموضوع ، أى الله والكينونة » وبذلك استعادت له النظام والتماسك ، ومن الجدير بالأهمية أن الاكوينية الجديدة قد تركزت على فلسفة الوجود التى رآها إيتن. جيلسون المؤرخ الكاثوليكي للفكر الوسيط فى صميم التقاليد الغربية منذ عهد الاغريق ، ومثل هنرى برجسون ، الذى كان مازال يتمتع بشعبية كبرى العدو الأساسى عندما جاء بفلسفته فى الديومة وبمعارضته للمغالاة فى تقدير دور العقل أو الذهن anti-intellectualism وتعلم جميع أوائل الاكوينيين من برجسون ، الا أنهم انقلبوا ضده فى نهاية الأمر ، باعتباره قمة رسل الهرقليطية . وقال ماريان فى أول كتبه : « ما هو جديد فى فلسفة برجسون هو الصيرورة البحتة لهرقليطس » ، وصرح برجسون ومريده ادوارد ليروا : « أن كل شيء فى الواقع يصير وكل شيء يتطور .. وهناك تغيرات » ولكن ليس هناك أشياء تتغير ولا تدل الحركة على وجود متحرك ، والحقيقى عبارة عن صيرورة بحتة (٣٠) « ورئى للتغلب على هذه « الأخطاء » أنه من الضرورى الى حد كبير إعادة تأكيد « أولوية الكينونة على الصيرورة » ، كما ذكر الأب جاريجور - لاجرانج الكوكب الساطع فى مدرسة لوفان اللاهوت « أى وجوب الربط بين التغير وأساس ثابت للوجود - وكان هذا ما فعله القديس توما متبعا أرسطو ، عندما فسر التغير على أنه إمكان محول الى فعل وأنه من نتاج علة . وساعدت هذه الأفكار على ارجاع المسيحيين فى نهاية الأمر الى الماهية البحتة والكينونة الحرة ، أو الذات الالهية ، واستخلص ماريان القول : « بأن الكينونة هى الشيء الوحيد الذى يدوم » .

فلا عجب اذا هاجم ماريان فيما بعد « بيرتيار » Teilhard دى شاردان أيضا ، بعد أن حاول « تيار » وهو من اليسوعيين ومن علماء الحفريات المرموقين ، وتأثر برجسون تأثرا كبيرا ، حاول أن يضع لاهوتا

(٢٣) Jacques Maritain - فلسفة برجسون والاكوينية ترجمته الى الانجليزية

Mabelle Andison نيويورك ١٩٦٨ .

ظهرت هذه الدراسة لأول مرة ١٩١٣ .

تطوريا ، وفى هذا « الدين الجديد » . كما وصفه « تيار » أحيانا نجاء بالمسيح المتطور *evoluteur* ، وضامن تصاعد المادة البدائية الى الحياة والوعى ، وقد يتجسم هذا التصاعد فى نهاية المطاف فى انسانية جماعية عليا أو فى المسيح نفسه فى كماله ، والمسيح هو المحرك والمشارك معا فى هذه العملية التى تدور فى زمان . اذ كان لابد من وجود « بادية الهى » أو نعمة من بداية الزمان حتى يجتذب المادة تجاه الوعى والوحدة ، أى النهاية القصوى للتاريخ ، على أن عدم بلوغ المسيح أو الله الكمال ، أو أن اكتماله سيحقق عن طريق التطور يعبر عن حكمة كبرى ، ولم يكن المدرسيون قد قالوا بعد الكلمة الأخيرة عندما وصفوا الاله بأنه كينونة فى ذاته ، لأن الكينونة تكتسب كمالا اضافيا كلما ارتقى وعى البشرية وسما ، لأن هذا يساعد على اجتذابها للاتحاد بالله ، ان هذه الوحدة الانسانية هى ما كان يعنيه تيار « بالمسيح الكامل » وتشابه تيار هو وهيجل عندما كتب قرب نهاية حياته ان ما بث الحياة فى المسيحية لم يكن الاحساس بحداثه المخلوق ، وانما هو بالأحرى الاحساس بالاكتمال المتبادل للعالم والله (٢٤) . وكان رد فعل الاكويينية الجديدة ضد هذه المسيحية الجديدة أمرا متوقعا . اذ رفضها ماريتان ووصفها بأنها غنوصية مسيحية أخرى ، أى أنها مشابهة للديكارتية ، أى من نتاج خطايا الذهن أو من خرافات اللاهوت . وتمثل « التيارية » نظرية تطويرية خالصة ، حلت فيها الصيرورة محل الكينونة . وتختفى فيها كل ماهية أو طبيعة تكونت فى حالة سكون من تلقاء نفسها (٢٥) .

ومع هذا فلم تكن التيارية - بأى حال - التيار اللاهوتى الوحيد ، الذى أكد الصيرورة . اذ تنتمى التيارية فى أرحب مظاهرها الى عائلة أكبر من الفكر الدينى تسمى أحيانا « بلاهوت الدفقات » *process* أو الـ *finitism* . ومن المستطاع اظهار تباينه تباينا حادا هو وفلسفة الكينونة الاكويينية . ومن هذه الناحية ، من الممكن القول بتباينه مع الأورثوذكسية الجديدة ، أو حتى هو والوجودية التوراوية ، ولاهوت الدفقة مستلهم بقدر كبير من العلم الحديث أو من فلسفة العلم ، وكان تيار بالذات غارقا فى التطورية . والفكر الدينى لصمويل الكسندر وألفرد نورث وايتهيد مستمد ، بالمثل - أو ربما أكثر من ذلك من الرياضيات الحديثة والفيزياء الحديثة . وتحديث محاضرات جيفورد

(٢٥) Maritain نفس المصدر . من المروف أن Teilhard

كان يشعر بمضايقات من رؤسائه الذين حرموا نشر أكثر مؤلفاته تأملا واستقصارا .

للكسندر ، التي ألقيت إبان الحرب العالمية الأولى (٢٦) بلغة التطور الحادث emergent - غير أن الكسندر قد أسمى الحامة التي تتألف منها كل الموجودات بالمكان - الزمان . ويذكرنا هذا المعنى بمينوفسكي وأينشتين (٢٧) ، كما لم ينس الكسندر التنويه ، وانبثقت من معنى المكان - الزمان مستويات متعاقبة من الوجود : المادة والحياة والعقل والألوهية . والله هو أى كيان يتصف بالألوهية ، ويعرف بأنه المستوى التالى للكمال ، الذى يتطلع اليه الكون ، أو قد يقال أن الله هو « الكون بأسره المشغول فى عملية ترمى الى انبثاق هذه الخاصة الجديدة (٢٨) » . والخلاصة أن الله فى هذه النظرة « ليس خالقا ولكنه مخلوق » ، وسيبقى الى الأبد فى حالة تكون وإعادة تكون الى جانب اتصافه بالكمون . أى فى حالة تطور مثلما يتطور العالم . واستفاد الكسندر من الأفكار الجديدة عن المادة والتطور ، وجعل الله يتخفف من صفات الثبات والسكينة فى التأليهية ، فوسط الكارثة (يعنى الحرب) منذا الذى يظل راضيا عن إله يشارك فى تقلبات مخلوقاته ، وإن كان هذا الإله يسمح بوجود المعاناة . غير أن الموقف سيتغير اذا رثى أن الله نتاج حركة العالم ، وبوجه خاص فانه نتاج جهود الكائنات البشرية ، ويتناسب مع قيمتها ، فإله اذن ليس هو الذى يسمح بالصراع ، ولكن الصراع هو الذى يحدد . . . ما ينبغى أن تكون عليه الألوهية (٢٩) .

وانتقد وايتهد أيضا فكرة الإله الساكن والامبريالى ، أى الإله المنفصل عن عالم الطبيعة ، أو المهيمن عليه ، ولكن عند وايتهد ، كانت المراتب أكثر توازنا بين القول بالتنسأهى فى الكون finilism والأبدية ، وتشابه هو والكسندر فبدأ من عالم التجربة ، واهتدى فى هذا العالم أو فى الطبيعة ، بين أشياء أخرى ، الى الناحية الخلاقة ، أو الكائنات الفعلية المعتمدة على الدفقات in process وأشياء أبدية . ولكن لا شئ من كل هذه الأشياء يقبل التفسير تفسيراً كاملاً دون رجوع الى الله ، واعتقد وايتهد أن الله يتعين أن يكون له متطلبات . ولم يخطر على باله أن الله قد خلق العالم من عدم - وهو نفس موقف الكسندر . ولكن الله فى طبيعته المبدئية أو طبيعته الذهنية ، فانه قد اتصف

(٢٦) فى جامعة جلاسجو (١٩١٦ - ١٩١٨) . والتاريخ الصحيح لمولد الكسندر هو ١٨٥٩ . وكان فى ذلك الوقت أستاذا للفلسفة فى جامعة مانشستر .
(٢٧) حول علاقة مينوفسكي وأينشتين النظر بداية الفصل التالى « كون الأحاجى » .
(٢٨) النظر كتاب Space, Time and Deltý — S. Alexander
ماكميلان لندن ١٩٢٠ الجزء الثانى من ٤٢٩ وانظر الكتاب بأكمله فيما يتعلق بالألوهية (٢٩) نفس المرجع - الجزء الثانى من ٤٠٠ .

— بمعنى ما — بأنه لا يتغير ، وعلوى ، يزود الخلائق بالنماذج (وهو ليس كيانا ، كما ورد في المذهب اللاهوتي عند وايتهد) ، وينظم الأفكار الأبدية ، ويعد مصدر الانبهار أو « الموضوعات الباهرة المرغوبة » لكل فعل خلاق جزئى ، ويبين من اله وايتهد تأثير كل من أفلاطون وأرسطو ، وكان قد درسهما جديا . ومع هذا فإن لله « تبعة » ، consequent أو طبيعة بشرية ، أكدها وايتهد المرة تلو الأخرى فى معرض كلامه ، ويبين ذلك فى كتاب « الدفقة والواقع Process and Reality (١٩٢٩) » أكثر كما يبين فى كتابه الباكر Religion in the Making (١٩٢٦) ، ففى طبيعته كتبعة فإنه يلمس ، أو يشعر بالمناسبات الزمنية ، ويشارك فى كل تقدم خلاق جديد فى العالم . وهكذا عندما يحدث العالم أى رد فعل فإنه يرتد اليه وتزداد تجربته ثراء بالتبعية . ويجوز أن يوصف بالتناهى مثلما نصف العالم ، أو يقال أنه يتغير ويتحرك « بالدفقات » .

« لا الله ، ولا العالم يبلغان الكمال المستقر أو الساكن . فكلاهما خاضع لأساس ميتافيزيقى فى نهاية الأمر هو التقدم الخلاق نحو الجدة ، وقد يقوم أى طرف منهما (الله أو العالم) بدور أداة الجدة من أجل الآخر (٣٠) » .

من هذا يتضح أن وايتهد عندما اتبع هذه النظرة فإنه كان يسير فى ركاب التيار البرجسونى للفكر أكثر من تبعيته للتيار الأفلاطونى . وقد تأثر أيضا بأفكار جديدة من عالم الفزياء ، وبخاصة نظرية الكم التى أوحى اليه — مثلما فعلت نظرية التطور — بروح فكرة الدفقات process فى الكون . « وقراءة نهاية حياته ، لاحظ وايتهد الكارثة التى حلت باللاهوت المسيحى ، عندما حاول استبعاد فكرة « الجدة » واعتقد أنه بالإمكان صياغة حقيقة تناسب جميع العصور . لقد كان خطأ فادحا تصور الله على أنه خلق العالم من خارجه بمجرد أن فاه الله بكلمة « انطلق » واحدة ، وتصوره كخالق يعرف كل الغيب « وصنع العالم كما نراه الآن » فمندا الذى يعتقد فى هذا الوجود .

وانتهى وايتهد الى نفس رأى الذى اهتدى اليه الكسندر ، اذ قال : « الله فى العالم » أو فى لا مكان ، وهو يخلق خلقا متواصلا ، داخلنا وحولنا ، على أن هذا الخلق عملية متصلة ، والدفقات نفسها هى التى تحقق

Process and Reality — Alfred North Whitehead

(٣٠)

ماكميلان نيويورك ١٩٣٦ ص ٢٩ — انظر بوجه خاص الجزء الخامس الفصل الثانى «God and the World»

الفاعلية . وبقدر ما يشارك الانسان في هذه العملية الخلاقة تكون مشاركته فيما هو الهى ، والحصيلة الحقة التى يحصل عليها الانسان كشريك للخالق فى الكون هى مجده وعظمته (٣١) .

وعلى الرغم من أن القائلين بالتناهى finitists قد قطعوا صلتهم بالنظريات التاليفية ، إلا أنهم استبقوا الله فى مذاهبهم (بعد اعادة تعريفه بطبيعة الحال) . ومع هذا فما لبث أن ظهر نمط من اللاهوت لم يتركز بحثه على مسألة كيفية مخاطبة الله ولكنه انصب على مسألة هل يستطيع الكلام عن الله فى عصر علمانى ؟ (٣٢) ، وقام ديتريش بونهوفر بدور العامل المساعد (بلغة الكيمياء) فى هذا اللاهوت الراديكالى ، وبوسعنا أن نرى الآن بوضوح أكثر كيف مهد آخرون أقل راديكالية الطريق لهذا اللاهوت : بارت بعدم تشجيعه أى نوع من اللاهوت وهو ما يعنى التحدث عن الله وتأمله) وقال بولتمان باستبعاد الأساطير من « العلوى » أو transcendent وركز تيليش اهتمامه على مشكلة لغة اللاهوت . أما بونهوفر فقد دأب على البحث عن فكرة جديدة جوهرية وهذه الفكرة هى المسيحية بروح علمانية بعد تجريدها تماما من الميتافيزيقا ، بحيث تطابق أبعاد عالم الانسان . وكتب بونهوفر الى صديقه بيتهاجه فى ربيع ١٩٤٤ يقول : « ستهش ، وربما شعرت باضطراب اذا عرفت كيف تتألف أفكارى فى اللاهوت » ، واستمر بونهوفر حتى النهاية يتحدث من حين لآخر باللغة التى تردد كلمة الله على نحو تقليدى كأن يقول : « اننا بين يدي الله » أو يذكر كلمة الوحي الالهى وتجسد الاله فى المسيح . أو حتى كلمات كينونة الله وعلوه ولكن لم يكن هناك كثير من الشك فى أنه كان يحاول صياغة نوع من اللاهوت « العلمانى الجديد » ، لا يحتاج لمثل هذه المصطلحات والمفردات . وكان برهان بونهوفر . وقد ذكرنا عجالة جزئية له فى بداية هذا الفصل على الوجه الآتى : سيان اذا شئنا أو لم نشأ فقد أصبح العالم علمانيا تماما الآن ، وبعد أن كان يقال أن الدين قادر على تعريف الناس كل شئ عن طريق الكلمات . أى عن اللاهوت أو التقوى لم يعد لمثل هذا الاعتقاد أى وجود ، فلم يعد بالمستطاع دفع الناس - كما هم الآن - ببساطة

(٣١) Dialogues of Whitehead (كما سجلها Lucien Price)

ليوبورك ١٩٥٤ ص ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، وفيما يخص ملاحظات وايتهد عن اللاهوت المسيحى انظر نفس المرجع ص ١٤٣ - ١٤٥ . وفكرته عن الطبيعة انظر ٤٧٣ - ٤٧٤ .

(٣٢) أنا مدين لـ Langdon Gilkey لهذه الصيغة (انظر ملحوظة ٩ فيما يختص بالمرجع) .

الى التدين « فما الذى على الانسان أن يفعله ؟ فبعد أن « بلغوا سن
الرشد » ، لم يعد فى وسعنا « أو من المرغوب فيه للبشرية أن تطالب
مرة أخرى بالعودة الى « أرض الطفولة » كما كان الحال فى العصور
الوسطى ، وعليهم بوصفهم قد نضجوا أن يعترفوا بالموقف ، وكتب
بونهورف بلغة المفارقات : « لقد علمنا الله أن من واجبتنا أن نحيا
كبشر قادر على مواصلة السير بدونه (٣٣) » . ونحن قادرون على
العيش بغير الله أى *deus ex machina* . غير أننا نعجز عن العيش
بغير المسيح ، فالمسيح يحيا كاملا فى وجدان البشرية . أما الله
فأمره مختلف ، ويعنى ما يوصى به المسيح عند بونهورف : « الاهتمام
بالآخرين » - والتحرر من النفس التى نحرص عليها حتى الموت » .
أو الصليب ، ويزكرنا انشغال بونهورف بفكرة الصليب « بمعاناة الله » .
وكثيرا ما ناقش اللاهوتيون الانجليز هذا المعنى ابان الحرب العالمية
الأولى (٣٤) ، وبعدها ٠٠ اذ كان الاله الذى يعانى ، والضعيف الذى
لا حيلة له فى هذا العالم ، هو نقطة انطلاق لاهوت بونهورف « الخاص
بالعالم » .

ان أى ابتعاد متطرف من النظريات الأخرى فى لاهوت الأمس واليوم
يعنى ما يكاد يشبه اللالاهوت - فهو يعكس اجتياح العلمانية للاهوت
وقبول الاقتناع بالحجج العلمانية ، أو ما يفتقر منها الى الاقتناع . ومن
المستبعد أن يقبل ذلك حتى تيليش أو بارت أو ماريتان ، وهو يعكس
أيضا وهن الرؤيا الميتافيزيقية الملحوظ فى الفلسفة المعاصرة ، وعندما
بالغ أتباع بونهورف ، أى أتباع لاهوت فكرة « موت الاله » ، التى تحولت
الى اكليشيه فى أوروبا وأمريكا ، كان معنى هذا هو اقتصار اللاهوت
على الأحكام التجريبية الخاصة بالانسان ، وعالمه ، وفقدان أى نوع من

• (٣٤) Bonhoeffer نفس المرجع (انظر ملحوظة غ ١) ص ١٦٢ ، ٢٠٩ .

(٣٥) اشترك فى تأليفه G. A. Studdert-Kennedy — Canon Streeter — J. K. Mozley بين آخرين = انظر W. M. Horton فى كتابه
Contemporary English Theology. — هاربر نيويورك ١٩٣٦ من ص ٤٧ - الى ٥٨

(٣٥) اخترع اللاهوت الأمريكى William Hamilton من مدرسة العلوم
الدينية بروكسستر هذا المصطلح فى مقال ظهر ١٩٦٥ وبوسعنا أن نضم الى الجماعة المذكورة
أسقف وولويش من انجلترا John A. T. Robinson والذى يبع من كتابه
Honest to God
Thomas Altizer, Paul van Buren
والأخيران أمريكيان .

الوجود العلوى تقدر حياة الانسان بلوغه (٣٦) . وعندما تحدث مارتين بوبر عن « احتجاج الاله » فى القرن العشرين ، كان ما خطر بباله هو معنى اطلاق « سراح الله » وما قام به الفلاسفة وعلماء النفس المحدثون لم يزد عن حبس الله داخل ذاتية الانسان ، ونزع اللاهوت نفسه بعد بونهوفر ومدرسة « موت الاله » الى الاسهام فى تأييد فكرة الاحتجاج .
(والأصح أن نقول فى تأييد فكرة الضلال) (*) .

(٣٦) انظر فى هذا المقام

ييل ١٩٦٦ - ص ١٧٢ ، ١٧٣ والفصل الخامس .

(*) لعل هذه النهاية تدل على ايمان المؤلف ، فقد اثبت أن الدين مازال بخير والدليل عن ذلك أن يباع أكثر من مليون نسخة من كتاب بعنوان الاخلاص لله .

كون الاحاجى

ما هى الطبيعة ؟ لقد أجيب عن هذا السؤال على نحو مستحدث بالضرورة فى أعقاب ثورة الفزياء فى الثلث الاول من القرن العشرين ، واستهلكت ثلاثة أبحاث من آيات العصر ترجع تواريخها الى ١٩٠٠ ، ١٩٠٥ ، ١٩١٦ حقبة جديدة فى التفكير العلمى . وقدم البحث الأول ماكس بلانك على دفعتين . الى الجمعية الفزيائية ببرلين . ويعد يوم مولد نظرية الكم Quantum . وغنى عن القول أن البحثين الآخرين هما البحثان الشهيران عن النظرية الخاصة والنظرية العامة للنسبية ، وشارك علماء فزياء آخرون أصغر سنا فى هذه البحوث المستحدثة ، ولمع من بينهم نيلز بور وارفين شرودينجر وفرنر هايزنبرج . وأضافوا الى نظرية الكم « اضافات هامة فى عشرينات القرن ، واذا جعلنا حديثنا مقصورا على دور المعاهد ، سنقول أن هذا الانجاز العظيم قد تم بصفة رئيسية فى برلين وكوبنهاجن وجوتنجن » . وإبان هذه الحقبة ، اعترف بجامعة جوتنجن كواحدة من أعظم مراكز البحوث الرياضية فى العالم ، اذ كان هرمان ميكوفسكى استاذ أينشتين استاذا هناك ، عندما ألف مبحثه عن « النظرية ذات الأبعاد الأربعة للعالم » ، وعلى الرغم مما بين بلانك وأينشتين من اختلاف فى المزاج والطابع ، الا أنه قد نشأت بينهما صداقة فى برلين ، وكانا يتحدثان عن المسائل العلمية فى الاكاديمية ، ويشتركان فى عزف موسيقى الصجاب ، وتعاون بور وهايزنبرج فى معهد بور فى كوبنهاجن .

هل يعد ما قام به هؤلاء الرجال « ثورة » ، أى ثورة أخرى تقارن بالثورات المقتربة بأسماء كوبرنيك وجاليليو ونيوتن أو داروين ؟ وفى

الفقرة السالفة ، وضعت كلمة ثورة بين علامتي تنصيص ، باعتبارها تستحق المزيد من الفحص ، قبل أن أنتقل الى المعانى العلمية الجديدة ، وأفلسف ما عنته هذه المعانى ، والاجابة عن هذا التساؤل تبدو لى واضحة من الناحية الفعلية ، واذا عينا بالثورة أى تغير مفاجئ بغير اعداد أو تمهيد سابق ، قام به الآخرون ، ومحو العلم الجديد تماما للعلم القديم ، أو قبول هذه المعانى الجديدة من جماعات مثقفة أكبر ، وعلى نطاق واسع ، أو حتى فهمهم لها ، سنقول أنه لم تكن هناك أى ثورة ، ومن المحال تصور فروض الآباء المؤسسين - كما يصح تسميتهم - بغير رواد سبقوهم ، وبغير وجود معاصرين يتبعون الاتجاهات عينها فى عملهم ، ويصح هذا بوجه خاص عن أينشتين ، حتى رغم ما عرف عنه كشاب ، وبأنه كان يضطلع بمهمة التفكير - الى حد كبير - فى معزل عن عالم المحترفين من علماء الفزياء ، ولاحظ أينشتين فى مذكرات سيرته الذاتية « التى كان يسميها أحيانا من قبيل الدعابة » مرثيته « لاحظ أن نظام التعليم فى شبابه كان نظاما هزيلا . وقال ان هذا النظام كان يفرض جمودا دوجماتيقيا على مسائل ذات أهمية رئيسية : « ففى البداية (لو كانت هناك مثل هذه البداية) خلق الله قوانين الحركة لنيوتن ، والى جانبها الكتل والقوى الضرورية ، هذا هو كل شيء وكل ما بعد ذلك قد جاء فى الأعقاب بعد ارتقاء مناهج الرياضة المناسبة المعتمدة على الاستنباط (١) » ، ولكنه استطرد وذكر ما قامت به الكهرومغناطيسية لميشيل فاراداي وما قام به كلارك ماكسويل من دور حاسم لتحطيم الميكانيكا النيوتينية . وعندما أشار الى فاراداي - وكان أينشتين يحتفظ بصورة له معلقة فى حجرة مكتبه - فانه قد أرجعنا الى بواكير القرن التاسع عشر . ومن العجيب أن يتجاهل أينشتين التجربة الشهيرة لميكلسون مورلى ١٨٨٧ التى فجرت فكرة الأثير الثابت ، الذى تدور الأرض من خلاله ، وصغر أينشتين أيضا من دور مينوفسكى كرياضى ، بيد أنه ليس من شك أنه قد عرف الهندسات اللاقليدية فى القرن التاسع عشر ، واستعملها ، وبخاصة الهندسة الاهليجية elliptic والهندسة الكروية لبرنارت Bernhard ريمان ، التى يمرت لأينشتين . وآخرين تصور ما يسمى انحناءات المكان ، أو المكان - الزمان . ولم ينس

(١) Autobiographical Notes - Einstein Philosopher - Scientist.

فى كتاب : Albert Einstein تحت اشراف P. A. Schilpp - ١٩٤٩ ص ١٩ .

أينشتين الثناء على كل من لورنتس A Lorentz وارنست ماخ ، فلقد قام لورنتس بالاستعاضة عن الاثر البعيد للفعل عند نيوتن بالمجال الالكترومغناطيسى . أما أرنست ماخ فاستحق الثناء ، « لتشككه واستقلاله فى رأى وعدم تعرضه للفساد فى نظريته للوحدات المطلقة عند نيوتن ، ووقع كتاب علم الميكانيكا لماخ فى يدى أينشتين ١٨٩٧ . وفيه وصف المكان المطلق والحركة المطلقة : « بأنهما أشياء من صنع العقل ولا يستطيع الحصول عليهما من التجربة (٢) » . ولقد رفض ماخ النظر الى الأجرام المنعزلة ، التى تدور فى كون فارغ ، نظرية مجردة ، وتحدث ماخ كثيرا عن نسبية الحركات ، وقال : « لا وجود فى نظرى لغير الحركات النسبية » وقبل نشر أول بحث لأينشتين بسنة واحدة ، قام فزيائى آخر : هنرى بوانكاريه بالتحدث بالفعل عن مبدأ النسبية ، وان كان لم يشرحه أو يتكلم عنه بأفاضة واستيفاء ، وهكذا تتكرر القصة نفسها التى حدثت لنيوتن وداروين ، أى قصة المبتكرين الذين يقفون على أكتاف عمالقة .

وعندما حان الوقت المناسب ، لم يحدث انقطاع كامل عن الماضى . « الكلاسيكى » . اذ استمرت الفيزياء الكلاسيكية (٣) صحيحة فى مستوى التجربة اليومية ، أى فى النطاق الذى يتوسط الكون الأصغر والكون الأكبر ، واستمرت تدرس فى المدارس . على أن المبتكرين أنفسهم - وبخاصة أبناء الرعيل الأول - لم يعتقدوا أنهم ثوريون بالضرورة ، أو أنهم ابتعدوا عن الطرائق الكلاسيكية فى التفكير ، وفى مقدورنا أن نكتب صفحات عديدة عن الاتجاه المحافظ لبلاذك وأينشتين ، مشابهة لتلك التى نكتبها عن كوبرنيك ونيوتن ، ويروى لنا بلاذك كيف أمضى سنوات ، حاول فيها المواءمة بين نظرية الكم ، فى الفعل ، والنظرية الكلاسيكية . وتنازل عن هذه المحاولة فى آخر الأمر ، وان كان قد استمر فى مجالات أخرى يتبع العادات الكلاسيكية للفكر ، ولعل ما ساعده على تحقيق ذلك هو بروسيته . وعلى أى حال ، لقد استمر بلاذك يردد كلمة مطلق فى سيرة حياته العلمية ، وكان ما دفعه فى المقام الأول

(٢) Ernst Mach « علم الميكانيكا » ضمن كتاب The Changless Order

جميع تحت اشراف George Braziller نيويورك ١٦٧ ص ١٤٣ ولقد عين ماخ عالم الفيزياء التمسوى والفيلسوف المعروف استاذاً للفيزياء فى براج حيث نشر كتابه .

(٣) Classical كما هى مستعملة هنا تشير الى فيزياء القرن السابع عشر التى

بلغت ذروتها عند نيوتن .

لتكريس نفسه للعلم هو ايمانه بوجود عالم خارجي « أى شىء مستقل عن الانسان و شىء مطلق » ، الا أن هذا الشىء يقبل الاستدلال العقلى الانسانى ، ولا يعنى تحول بلانك الى الاعتقاد فى نظرية الكم ونظرية النسبية تنازله عن هذه المعتقدات ، وكما قال : لقد كان الأمر عكس ذلك « لأن مهمتنا هى العثور على المطلق فى كل هذه العوامل والبيانات ، أى ما هو صحيح كلياً وثابت وكامن فيها (٤) » ، ومن بين هذه الثوابت سرعة الضوء الى جانب المقدار الأولى للفعل الذى اكتشفه بلانك ، ومبدأ الحد الأدنى من الفعل Least action الموروث عن النظرية الكلاسيكية . وبالمثل ، لقد تعلق أينشتين - رغم أن عقله كان أقل خضوعاً للتقاليد - بعناد ببعض الفروض التقليدية ، ورغم استعداده الكامل لاستبعاد بعض المعانى المطلقة لنيوتن (وليسامحني نيوتن !) ، الا أنه احتفظ ببعضها ، وعلى الأخص الحتمية الصارمة التى تخضع لها الأحداث الفيزيائية events . ولما كان أينشتين من المشتركين المهمين فى وضع نظرية الكم الا أنه رفض مبدأ الاحتمية ، وكتب الى ماكس بورن سنة ١٩٤٤ : « انسا فى توقعاتنا العلمية قد اتخذنا موقفاً يتشابه وقطبى المغناطيس ، فأنت تعتقد أن الله يلعب لعبة الظهر أى يتبع المصادفة فى تصرفاته ، أما أنا فأؤمن بوجود قوانين كاملة تفسر عالم الأشياء والموجودات كموضوعات حقة (٥) » ، واعتبر شباب الفيزيائيين - بما فى ذلك بورن - نزعة أينشتين التشككية فى هذه المسألة مأساة له ولأنفسهم ، والأصح هو تسمية موقفه بالموقف المحافظ لا الشاك .

واتخذ رأى العام المثقف نظرة مغالى فيها فى اتجاهه العلمى المحافظ الى العالم بالمقارنة بعلماء الفيزياء ، كما لاحظ الفرد نورث وايتهد ، فلم يقبل هذا الرأى العام ، أو ربما لم يبال بفهم الأفكار العلمية الجديدة حتى بعد أن طرحها بلانك وأينشتين من خلال اطار شبه تقليدى ، وبينما زاد اتجاه العلم نحو التجريد والتمثيل ، استمر رسوخ فكرة المفهومية (*) فى الحياة العامة للبشرية ، وكان بينهما تناسباً طردياً . « اذ سادت المفهومية الأدب » وافترض أن يكون الأمر بالمثل فى شتى العلوم الانسانية (٦) ،

(٤) Max Planck - « سيرة ذاتية علمية وأبحاث أخرى » ترجمها للإنجليزية ،

F. Gaynor ، ١٩٤٩ ، ص ٤٧ .

(٥) استشهد بها Schilpp (انظر ملحوظة ث ١) ص ١٧٦ .

(٦) Alfred North Whitehead - Nature and Life شيكاغو ١٩٣٤ ص ١١ .

(*) ترجمتنا لكلمتى Common sense

وبوسعنا أن نضيف أن هذا الفرض قد سرى أيضا على العلوم الاجتماعية ،
التي استمرت أمدا طويلا تعتمد على نموذج الحتمية الكلاسيكية ، ومن
الظواهر المختلفة ، ولكنها مساوية في الأهمية ، ولم يذكرها وایتهد :
ازدياد العداء للعلم بوجه عام ، أو للنزعة العلمية Scientism ، على أقل
تقدير ، وكما سنرى فيما بعد ، لقد كانت هذه الظاهرة علامة الرجعى
الى اتجاه أبكر للعلم فى القرن السابع عشر ، وان كان هذا قد حدث على
نحو مختلف .

ولا يعنى هذا القول بأنه لم تحدث ثورة فى الجماعات العلمية ،
بين الفلاسفة الذين حاولوا تفسير هذه الظواهر ، وإذا سلمنا بأن
المصطلح قد عرف بعناية ، وفى نطاق الحدود المشار إليها ، فأننا سنقر
بحدوث ثورة علمية حقا ، ويشهد بذلك وایتهد أيضا ، وهو خير
شاهد . اذ قال لنا أنه عندما توجه الى كيمبردج فى ثمانينات القرن
التاسع عشر ، كان المفروض أن تعد الفزياء موضوعا مغلقا . وخلال
العقد التالى ، ظهرت بوادر اهتزازات قليلة ، « ولكن لا أحد أدرك ما هو
آت » ، « وفى غضون سنوات قليلة فقط » نسفت الفزياء النيوتينية ،
وقيل أن أمرها قد ولى ! وأنا ما زلت أتحدث عن تجربتى الشخصية .
لأننى تأثرت تأثرا عميقا بثورة الفزياء « وعندما راجع وایتهد نفسه بعد
سنوات ، فانه عقد مقارنة بين آثار الفزياء ونتائج الثورة الصناعية .
« فبالرغم من أن نتائج الثورة الصناعية كانت بعيدة الأثر ، الا أنها
بدت وكأنها لا شىء بالمقارنة بالثورة العلمية ، التى استمرت خلال الخمسين
السنة الماضية (V) » ولم يشك وایتهد - كما هو واضح - فى حدوث
تحول فى الطراز أو الأسلوب (وهذا تعبير كون Kuhn) ، أى تغير
أساسى فى سبل تصور العالم الفزيائى .

ولكى نقدر مدى ما حدث من تحول ، يلزم أن نتذكر - فى ايجاز -
بعض الفروض الأساسية فى العلم الكلاسيكى . ففى مذهب نيوتن كانت
فئات من المادة تتحرك فى المكان المطلق والزمان المطلق ، ومن بين هذين
الحدين (اللذين كانا مستقلين كل منهما عن الآخر) كان المكان هو
الأهم ، لأنه الطرف الوحيد الذى يعد ثابتا حقا ، ولأن تحريك المادة كان
يدل أوليا على حدوث تغير فى العلاقات المكانية ، على أنه قد قيل أيضا
أن التغير يحدث فى زمان ، لكن هذا الزمان نفسه لا يتغير ، انه بالأحرى

(Lucien Price سجلها)

Dialogues of A.N. Whitehead (V)

نيويورك ١٩٥٤ ص ١٢٦ ، ٢٧٧ .

ينساب باطراد ، واذا تصورنا المكان والزمان على هذا النحو كمستودعين مطلقين مستقلين عن المحتوى الفيزيائي ، سيكون في وسعنا التعرف على الكيانات المادية في مختلف نقاط المكان ، وفي لحظات مختلفة من الزمان ، وتتمتع كل من المادة والحركة - وهما حجرا الزاوية الآخران في الفيزياء الكلاسيكية - بصفات مطلقة أيضا . وهذه الصفات أوضح في المادة بوجه خاص ، اذا راعينا عدم تغير الوحدات الأساسية للمادة ، يعنى الذرات ، وان كانت تتحرك في المكان والزمان ، أما الذرات ، فانها جامدة ، أى ثابتة من ناحية الكتلة والحجم والشكل ، ومن حيث مقدار كمها من المادة ، أى عدد ذراتها ، وان كان يحتمل حدوث تغير في طريقة توزيعها ، ومع هذا تظل هي هي طبقا لقانون المحافظة على المادة والطاقة ، والذرات صماء ، لا ينفذ أى شئ فيها ، ومن ثم فانها لا تتحرك ما لم تتأثر بقوى خارجية ، كالجاذبية مثلا ، وهكذا أصبحت الحركة ظاهرة مستقلة ، وان كانت غامضة ، وهي ليست كامنة في المادة ، انها مستمرة ، بينما المادة ليست كذلك ، ويمكن حسابها رياضيا ، غير أن الحركة لا تحدث أى تغير في الكيف ، وكل ما يحدث هو تغير في موضع الذرات ، أو تجميعاتها .

وأول مظهر في هذا المذهب هو حتميته الصارمة ، ومن ثم يتيسر التنبؤ بما يحدث فيه ، وتعتبر إحدى حكايات لابلاس الشهيرة على نحو رائع عن هذه الظاهرة الحتمية ، لو تابعناها لنهايتها المنطقية ، فلقد كتب لابلاس في كتابه مقال عن الاحتمالية ١٨١٢ : فلنتخيل ذهنا قادرا في لحظة معلومة على معرفة كل القوى المسيطرة على الطبيعة ، وكل المواضع الخاصة بالوحدات التى تتألف منها ، ولنتخيل أيضا أن هذا الذهن قد اتصف بقدر من الضخامة يسمح له بتحليل كل المعلومات المتضمنة في المعرفة . ان مثل هذا الذهن :

« ستتوافر له القدرة على الاحاطة في معادلة واحدة بحركات أضخم أجرام السماء ، بالإضافة الى حركات أخف الذرات ، ولن يظهر له أى شئ غير يقينى ، وسيتراى له المستقبل كالماضى ماثلا أمامه (٨) » .
ثمة أمران يتضحان على الفور فى الكون الذى تحدث عنه لابلاس .
أولا - أنه لا وجود لأى لا يقين فى هذا الكون ، ان لم يكن بالفعل ، فانه

Essai philosophique sur les probabilités, — Pierre Laplace (٨)

- باريس ١٨١٦ (الطبعة الثالثة) انظر الى صفحتى ٣ ، ، هناك اشارات سابقة لابلاس انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الأوربي الحديث - وقد أصدرته الهيئة أيضا ص ١٣٣ .

سيكون مثاليا أو « بالقوة » على أقل تقدير ، والأمـر بالمثـل فيما يتعلق بإدراك الإنسان له ، فإذا عرفت العـلل الحـاضرة ، أمـكن التنبؤ بالمعلومات المستقبلية ، وإعادة انشاء الماضي تبعا لذلك ، أى تاريخ الكون برمته ، لأن ماضيه وحاضره ومستقبله محدد ، ويتألف من علل ومعلولات لا ترد (ومتساوية) . وفى الحق أن بوسعنا القول بأن الكون (فى الحالة التى خطرت للابلاس) لا يكاد يكون له تاريخ ، وهذا هو الأمر الثانى الذى يؤخذ عليه ، فلا يخفى أن الزمان عابر فى مثل هذه الحالة ، وبطبيعة الحال ، ثمة تغير يحدث . ولكن التغير شىء والزمان شىء آخر ، وكما أشير سابقا ، فإن التغير لا يمس أسس الكون أو يستحدث جديدا . ويسفر الاختلاف الحالات المتعاقبة عن مجرد توزيعات للمادة والطاقة فى المكان ، وإذا ترك لها الوقت الكافى فلا يستبعد عكسها وتكرارها ، كما نتصور ، وعلى الجملة ، يصح القول بأن المذهب الذى وصفه نيوتن ولاپلاس كان أقرب الى بارمينيدس منه الى هيرقليطس . وتغلب عليه الكينونة أكثر من الصيرورة (٩) .

وغيرت نظرية الكم ونظرية النسبية هذه الصورة ، وقلبتهـا رأسا على عقب . ومع هذا فإنها لم تستبدل صورة بأخرى ، لأن الحوادث events التى وصفتهـا لا تقبل التصوير . ونحن لن نفلح فى انشاء نموذج للكون الجديد ، أى لكل من الكون الصغير والكون الكبير على السواء ، بعد أن تسببت الفزياء الحديثة الأكثر تجريدا من الفزياء القديمة فى انهيار المعانى المطلقة الأربعة عند نيوتن جميعا ، وتحولت بدورها الى معانى مجردة ، فبعد أن ظهر بحث أينشتين فى النسبية الخاصة ، لم يعد للقول بوجود مكان مطلق لا يتحرك ، أو زمان مطلق أى معنى ، فلقد بين أينشتين أن قياس المكان والزمان يختلف تبعا لحركة المشاهد ، ووفقا لذلك لن يكون هناك ما يدعى بتأنى الحوادث (أى حدوثها فى آن واحد) . وتكون النسبة الزمنية للساعات المتحركة ، أبطأ من نسبة الساعات المتوقفة ، ويكون طول العصا المتوقفة والعصا المتحركة مختلفين بالمثل ، وهكذا . . ولخص أينشتين هذا الموقف بعد ذلك بسنوات فقال : « ليس هناك ما هو أبسط من القول بأن العالم الذى نعيش فيه عبارة عن مستمر continuum (١٠) مكانى - زمانى رباعى الأبعاد » ، والجملة الأخيرة

The Philosophical — Milic Capek

(٩) النظر الى كتاب

برنستون ١٩٦١ ص ٥٩ ، ص ١٣٧ .

Impact of Contemporary Physics

Robert Lawson

ترجمة

Relativity — Einstein

(١٠)

نيويورك ١٩٢١ ص ٦٥ .

مستمر مكاني - زماني ترجع في الأصل الى مينكوفسكي الاستاذ القديم لأينشتين ، الذي نوه في محاضرة شهيرة سنة ١٩٠٨ في كولونيا بأهمية النظرية الخاصة لتلميذه ، وأعلن أنه من الآن وصاعدا قد حكم على كل من المكان في ذاته ، والزمان في ذاته بالاعدام وتحولا الى أشباح ، ولن ينظر الى الواقع المستقل الا على اعتبار أنه مؤلف من وحدة مكان وزمان (١١) ، وعلينا أن لا نقول ، ابتداء من الآن بوجود نقاط في المكان أو لحظات في الزمان ، فالأصح هو وجود حادثات لها أبعاد في كل من المكان والزمان ، ويتعين أن يضاف بأن المكان في التصور الجديد لم يفقد طابعه الساكن فحسب (بعد الجمع بينه وبين الزمان) ولكنه فقد تجانسه أيضا . ولقد برزت هذه النقطة على نحو أوضح في مبحث أينشتين الثاني في النسبية ، فليس المكان - الزمان لا اقليديا فقط ، ولكنه أيضا يعرض تنوعا من التكوينات أو الهندسات ، وهكذا لم نعد نفسر الجاذبية كقوة ميكانيكية ، ولكنها تفسر على أنها انحناء في المجال الذي تخترقه الأجرام السماوية .

وعلى أي حال فبوسعنا القول بأن تصور المادة قد تعرض للبلشفة الكاملة ، أكثر من تصوري المكان والزمان ، وكان هذا هو ما رآه سير آرثر ادينجتون في محاضرات جيفورد ١٩٢٧ بعد أن استعرض أطلال الفيزياء الكلاسيكية ، وقال ان اللورد رازرفورد هو الذي قام بدور « الشرير الحقيقي في هذه التمثيلية » ، ولم يكن أينشتين هو المسؤول ، وترجع ملاحظة ادنجتون الخاصة الى ما قاله رازرفورد عن تركيب الذرة ، وكان ما خطر بباله بوجه عام قد انصب على التصور الجديد برمته الذي رأى الذرة « في حالة غير ساكنة ، أي رآها نشطة فعالة » :

« وإذا قارنا الكون ، كما يفترض وضعه الآن بالكون ، كما اعتدنا أن نتصوره مسبقا ، سيظهر لنا التغير المثير للانتباه لا في إعادة تنظيم المكان والزمان ، الذي استحدثه أينشتين ، وانما في تحليل كل ما اعتبرناه شديدا الصلابة وظهوره في مظهر شوائب رقيقة تنساب في الخواء (١٢) .

وغدا من العسير للغاية ، ان لم يكن من المستحيل القول على وجه الدقة : ما هي المادة ؟ بعد أن تسببت الجسيمات المادية في تبديد

(١١) H. Minkowski « المكان الزمان » ضمن كتاب « مبادئ النسبية » ترجمة

W. Perretl متبرين لندن ١٩٢٣ ص ٧٥ .

(١٢) The Nature of the Physical World — A.S. Eddington

ماكملان نيويورك ١٩٢٨ ص ١ .

الخصائص التي نسبت للذرات في الفيزياء الكلاسيكية ، من حيث الشكل والحجم وعدم القابلية للتخطيط وهكذا . . وقال هايزنبرج (١٣) : لم يعد للجسيمات جوهر ، وانما لها شكل رياضي ، وبناء على ذلك « فليس لديها حتى خاصية الكينونة . وانما لها فقط خاصية ، « امكان الكينونة أو الميل الى أن تكون » ، ومن ناحية — فان هذا يرجع الى الاعتقاد بأن المادة متماثلة هي والطاقة ، ومن ثم فانها ليست سالبة ، ولكنها موجبة . انها نمط متحرك من الالكترونات ، والحق لقد اعتبر بعض العلماء هذا النمط موجات وليس جسيمات . وليس للنمط — سواء اكان موجات أو جسيمات — أى وجود قائم بذاته ، ولكنه دائم التغير ، ويتأثر فى كل من حريته الايقاعية وبيئته بما فى ذلك الزمان .

ودخل عنصر من اللاتيقن في الفيزياء ، وبخاصة في الأنساق الميكروفيزيائية . اذ اوضحت نظرية الكم الأصلية أن المادة لا متواصلة ، ومن الصعب التنبؤ بالطاقة المشعة التي تنطلق في قذقات أو كميات لا متواصلة ، وأوضح مبدأ هايزنبرج في الاحتمية (أو اللايقينية كما يسمى أحيانا) ١٩٢٧ استحالة التحديد فى أى وقت أو فى الوقت نفسه ، لموضع سرعة أى الكترون ، وقال سير جيمس جينز أن هايزنبرج قد أوضح « أن الطبيعة تمقت الدقة والانضباط أكثر من أى شئ (١٤) » ، ولم يفعل هايزنبرج شيئا من هذا القبيل . على أنه أثار تساؤلات جادة حول الحتمية عند لا بلاس وما قاله عن القدرة على التنبؤ . وهل ترجع لا يقينية مسلك الالكترون الى نقص المعرفة ، أم الى تأثير أدوات القياس التي يستعملها العالم على الأشياء . أم أنه كامن فى طبيعة هذه الأشياء ، ولا يخفى أنه قد حدثت « أزمة فى معنى الحتمية » الآن ، ومن واجب العلماء وفلاسفة العلم أن يجيبوا على هذه التساؤلات .

ونعود الآن الى السؤال الأصلي : ما هي الطبيعة ؟ . قال وايتهد — وأصاب فيما قال — بأن الثورة العلمية قد وضعت كل الأمور فى مأزق ، كالأبستمولوجيا والكونيات الفلسفية ، على سبيل المثال . ولكن ألم يكن بوسعها أن يكون أول من يعترف بأنه قد خرج من هذا المأزق بعض الأفكار الجديدة عن الطبيعة بعد أن اعتمدت على البيانات المكتسبة من نظرية الكم فى الفيزياء ، ومن نظرية النسبية فى الفيزياء أيضا ، وظل الاتجاه المادى

(١٣) Werner Heisenberg — « الفيزياء والفلسفة » هاربر نيويورك ١٩٦٢

ص ٦٠ .

(١٤) The Mysterious Universe — Sir James Jeans,

ماكميلان نيويورك ١٩٣٠ ص ٢٨ .

باقيا ، فى صورة أو أخرى ، كما حدث مثلا فى عمل فلسفى باكر للمينين : غير أن هناك جانبا من الحقيقة فى الزعم الذى كثيرا ما يتردد بأن الفزياء الحديثة تؤثر النظرات المثالية ، أو تراها مستصوبة . لدينا مثالان هما نظرة ادينجتون ونظرة جينز . وركزت فلسفة وايتهد عن الكيان العضوى ، والتى كانت بالقطع متعارضة هى والمذهب المادى ، على كل من المثالية وفكرة الدفقات Process فى الطبيعة ، ولكن ، وقبل أن نتطرق الى خصائص الاجابات الجديدة على سؤال الطبيعة يهمنى أن يلاحظ أنه وجد نفر قال ان هذا السؤال غير مشروع فى المقام الأول (الوضعيون) . وكان هناك أيضا من تجاهلوا السؤال (الوجوديون) أو من بحثوا عن الحقيقة فى موضع آخر غير الواقع (التكميبيون) .

واتجه المناطقه ، أو الوضعيون التجريبيون الذى اتخذوا جامعة كيمبردج وفيما مقرا لهم ابان الحرب العالمية الأولى . وأعقابها مباشرة ، الى تصغير ميدان الفلسفة ، اذ تطلب بناء فلسفة جديدة تناسب العلم الجديد - وكان هذا هدفهم - استبعاد الميتافيزيقا . وتصوروا أن مهمة الفلسفة هى النقد ، لا النظر والتأمل ، أى اخضاع المعرفة العلمية للتحليل المنطقى ، والقاء الضوء على اللغة المستعملة . والاصرار على اتباع منهج يساعد على التحقق من كل الأحكام والقضايا . وبعبارة أخرى ، أو كما قال الفيلسوف مور G. E. Moore : « الحصول على كل شئ صحيح على وجه الدقة » . ولكن الميتافيزيقا لا تتصف بالدقة ، ولا هى تقبل البرهان . وقال رودلف كارناب زعيم جماعة فيينا : « القضايا الميتافيزيقية لا توصف بالصحة أو البطلان ، لأنها لا تقول شيئا ، وهى لا تحتوى على معرفة أو على خطأ » . انها تقع خارج ميدان المعرفة تماما (١٥) . وكان كارناب مستعدا للتنازل والاعتراف بوظيفتها «التعبيرية» . لا «التمثيلية» على نحو ما يقال عند الحكم على مهمة الشعر والموسيقى . ولكنه تشكك فى القضايا أيضا باعتبارها تدعم السياسة الرجعية . ومهما كان الأمر فغنى عن البيان أن هذه الجماعة قد رأت سؤال الطبيعة فى مظاهره الأونولوجية ، بلا معنى ، وتمشيا مع ما قاله لودفيج فيتجنشتاين فان الفلسفة ليست نظرية ، ولكنها فعل : « وأغلب القضايا والأسئلة التى أثرت عن المشكلات الفلسفية ، ليست باطلة ولكنها لا معنى لها (١٦) » ، أى أن الأسئلة

The Logical Syntax of Knowledge — Rudolf Carnap (١٥)

استشهد بها Albert William Levi فى كتاب

Philosophy and the Modern World (١٩٥٩) ص ٣٦٦ .

Tractatus Logico — Philosophicus — Ludwig Wittgenstein. (١٦)

روتلدج - لندن ١٩٦٠ (غ) (4. 008), (4. 112)

الخاصة « بالطبيعة » و « حقيقة أمرها » و « ماهيتها » ومعناها لا تعنى شيئا .

ويمكن وراء هذا الشك تراث قرن من الشك الوضعي في العلم الميتافيزيقية ، باعتبارها مختلفة عن « قوانين » الطبيعة ، ومختلفة أيضا عن كشوف علم الفزياء القريبة العهد ، واستحدثت نظرية النسبية وبخاصة ما جاء فيما بعد عن مبدأ الاحتمية - دراية أعظم بالدور الذي يقوم به العقل الانساني أو المشاهد أو المعمل وما استخلص من التجارب فيما اعتقد تقليديا أنه العالم الخارجى الموضوعى ، اذ لا يستطيع فك الارتباط بين المشاهد وأدواته - كما اعتقد فيما سبق - وفى نطاق الجمعيات العلمية ذاتها كان هناك تعاطف على وجهة نظر العلماء الذين يستندون الى التجارب المعملية بالرغم من أن علماء مثل أينشتين وبلانك لم يسرفوا فى الاعتماد على « المعامل » على نحو ما فعل الوضعيون ، فأينشتين مثلا ، رغم هجومه على المعانى المطلقة عند نيوتن ، فانه كان دائم الاعتقاد فى وجود عالم خارجى ، ولا يخفى أنه ازداد يوما بعد آخر ايمانا « بقدرة العقل الانساني على فهم العالم الخارجى فى نهاية المطاف ، وعلى ادراك الواقع ، كما كان يحلم القدماء (١٧) » ، وفعل ادنجتون الشيء نفسه « بل وذهب بعيدا فى اتجاه المثالية الذاتية ، فالعقل يختار للدراسة أنماطا معينة من الطبيعة ، ويفضلها على الأنماط الأخرى » والأشياء التى كان بوسعنا أن نبينها ، ولكننا لم نحقق ذلك ، انها هناك (فى الطبيعة) تماما مثل تلك التى بينها « . وما هو أكثر من ذلك ، فإن العقل قد وضع فى الطبيعة قيما معينة من صنعه : لقد وفق العقل بفضل قدرته الانتقائية فى التوفيق بين دقات الطبيعة Processes ، وفى تحويلها الى إطار قانون لنمط من اختياره الى أكبر حد » واستطرد ادنجتون وقال « . ويتعذر انفصال معرفتنا للعالم الخارجى ، من طبيعة التطبيقات التى استعنا بها فى اكتساب المعرفة (١٨) » ، وليس كل هذا ما أراد ادنجتون قوله عن الطبيعة ، ولكنه قال ذلك .

لم يرفض الوجوديون سؤال الطبيعة ، بقدر اتجاههم الى تجاهله . ومن ناحية - يرجع هذا الموقف ، كما أشار ليفى الى أن الوجودية ظاهرة

(١٧) Einstein ضمن مجموعة محاضرات هيربرت سبنسر - السفورد

١٩٣٣ استشهد بها Jeremy Bernstein رولندج ١٩٦٠ ص ٢٦٢ ص ٧٧ .

(١٨) A. S. Eddington نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٢)

ص ٢٤١ ، ٢٤٤ ، ١٥٤ .

مرتبطة بالمدن ، وتركز على الانسان ، وليس على الطبيعة ، بالرغم من أن الانسان في حالات الضيق يمكن أن يوصف بغير رجوع الى النظام الطبيعى (١٩) ، ولكن كان هناك ما هو أكثر من هذا ، فقد كان في وسع الوجوديين العشور على ما يدعم نظريتهم في الحرية ، في الغزياء الحديثة ، كما نستطيع أن نتصور ، ولكن لا يبدو أنهم نظروا الى الموضوع من هذه الزاوية . اذ كانوا قد ثاروا على العلم الوضعي وعلى المثالية معا ، فالفلسفة الحققة التى تبحث عن « الوجود » الحق ، لا تهتم بالجوانب المرتبطة بالموضوعية واللاشخصية ، والحتمية المادية ، أو الطبيعة ، كما يدرسها العلماء ، أو المطلق الهيجلى على السواء ، ولا يخفى أن الوجوديين قد نظروا الى الطبيعة وفقا للنموذج الذى تركه لابلاس . ولا يدهشنا وصفه له بأنه لا انساني . وكما قال كارل ياسبرز « تفتقر العلوم المجردة الى الشعور بالتعاطف على الحضارة الانسانية (٢٠) » .

وثمة ايحاء آخر لياسبرز يدل على أن الاتجاه نحو الطبيعة كله قد تغير في الحضارة الغربية ، وجاء هذا القول في معرض حديثه « عن الشك المتزايد في العلم بوجه عام » حتى عندما كانت العلوم تواصل تحقيق نتائجها الفذة ، واعتقد أنه من الميسور رد الشك - من بين مؤثرات أخرى - الى عجز العلم عن تزويد الانسان بنظرة شاملة الى العالم ، وانحطاط العلم الى مجرد تخصص « والى ما لا معنى له بالتبعية ، وقال متشاهما : « لقد تحولت خزعات العلم الى عداء للعلم (٢١) » ، وثمة قدر كبير من الحقيقة في هذه الملاحظات التى ظهرت ١٩٣٢ ، وتستحق الانتباه بهذه المناسبة ، وبلغت « الخزعات » - وعنى بها ياسبرز هوجة « العلمية » قممتها في حضارة القرن التاسع عشر - كما رأينا (٢٢) ، وبدأ العداء عندما شرع العلم - أو بمعنى أصح العلم التطبيقي أو التكنولوجيا - في تهديد القيم الانسانية . وعلى رأى الفيلسوف كولنجوود الذى طرح هذه المسألة على خير وجه مرددا المخاوف العامة من الازدياد

(١٩) انظر الى مقال Albert William Levi — The Concept of Nature

ضمن كتاب اشرف على جمعه John Weiss بعنوان The Origins of Modern Consciousness

(٢٠) Karl Jaspers — الانسان في العصر الحديث ترجمه الى الانجليزية ادين وسيدار

بول - نيويورك ١٩٣٣ ص ١٥٣ .

(٢١) نفس المرجع ص ١٥٨ .

(٢٢) انظر الجزء الثالث من كتاب الفكر الاوروبى الحديث ص ٥٤ .

«الضخم لقدرة الانسان على التحكم فى الطبيعة ، وكيف أنه لم يكن مقترنا بما يناظره : « من زيادة ، أو ما يشبه ذلك ، فى قدرته على التحكم فى المواقف الانسانية ، والظاهر أننى سأرى تحكم العلوم الطبيعية قبل قوات وقت غير طويل ، وقد حول أوربا الى برارى ياهو Yahoos (٢٣) » .

وأشار « سنو » C. P. Snow فى مقال شهير بعنوان « ثقافتان » الى أن هذا العداء قد بان بصفة أساسية عند الأدباء الذين لا يتابعون آخر ما جاء به العلم ، وحفيد توماس هنرى هكسلى الداعية للعلم من أمثلة أدباء القرن العشرين ، الذين استطاعوا تثبيت أقدامهم فى الثقافتين . إذ كان الدوس هكسلى شغوفا دائما بالعلم ويحترم العلم والبحث والعلماء . غير أنه اتجه منذ بواكير حياته الى الحديث عن حماقة العلم ، والآثار السيئة لمادية العلم على الانسان (٢٤) ، وعلى نهاية الحرب العالمية الثانية كان يقول ان « انتصار الانسان على الطبيعة » يمثل العلة الهامة للتمركز المتزايد للسلطة والقهر والتدهور المناظر للحرية فى القرن العشرين ، وتذرع الهجوم على العلم على حجة أنه بداية عهد جديد من البربرية التكنولوجية والبيروقراطية والاحصاء ، والانسان الآلى ، وكم بدا العلم والتكنولوجيا مختلفين فى نظر هربرت جورج ويلز الأصغر سنا ، والذي تعلم بطله فى رواية The New Machiavelli (١٩١٠) من أبيه « ان العلم - بما فيه من روح النور والنظام - فى طريقه لانتقاد العالم الذى يشن ويتوجع من مآزقه ، لأنه بحاجة اليه (٢٥) » ، ومع هذا ، فكم تبدو بعيدة الاختلاف سخرية الدوس هكسلى من العلم ، الذى استمر محافظا على مظهره فى عشرينات القرن العشرين وبواكير الثلاثينات ، وألف كتب كثيرة لتبسيط العلوم للشعب « بل ولؤلغات ادينجتون وجينس وسليمان J. W. N. Sullivan ، وآخرين » ولكن بقدم سنة ١٩٤٥ فقد حتى ويلز هذا الايمان الذى اتسم دائما بالغموض والتناقض نوعا ، كما يبين من آخر تحية أرسلها للمستقبل فى كتابه : Mind at the End of its Tether . واستمر بالطبع بقاء الكثير من مشاعر الود نحو

(٢٣) An Autobiography — R. G. Collingwood. — اكسفورد لندن

١٩٣٩ ص ٩١ .

(٢٤) كما حدث مثلا فى روايته Antic Hay (١٩٢٣) .

The New Machiavelli — H. G. Wells (٢٥)

ضمن مؤلفاته الكاملة الجزء الرابع عشر ص ٣٧ (نشرت بين ١٩٢٤ - ١٩٢٧) .

العلم كتلك التى عبر عنها جوليان هكسلى العالم البيولوجى ،
الضليح وشقيق الدوس ، الذى ألف الكثير عن الانسانية المتطورة
'evolutionary humanism' وعن عبور الفجوة بين الثقافتين التى تحدث
عنها سنو ، وسنناقش هذه الفكرة فيما بعد ، عندما نعود للكلام عن
فلسفة الطبيعة والفيزياء الحديثة .

والتكعيبيون جماعة أخرى يصح القول بأنها أدارت ظهرها للطبيعة .
ولقد قيل بوجود تناظر - ولو أنه بعيد الاختلاف - بين التكعيبية والفيزياء
الحديثة ، كالذى أشار إليه على سبيل المثال الشاعر جيوم أبولونير ،
الذى عاش وسط أوائل التكعيبيين ، وكان لسان حال لأفكارهم ، وتكلم
أبولونير عن « التكعيبية العلمية ، التى ولدت مع بيكاسو (*) » ، ونبه
الى انشغالهم بالهندسة (التى لم تعد قاصرة على الهندسة الاقليدية) ،
وعلم الفضاء والآنية والبعد الرابع - ولا يشير البعد الرابع عند
أبولونير الى الزمان ، لكنه يشير بالأحرى لنوع من المكان بلا زمان ، وقال
« انه يمثل كثافة المكان ، عندما يخلد نفسه فى كل الاتجاهات فى لحظة
محددة » (٢٦) . واتضح أن « التكعيبية العلمية » ، ليست علمية .
جدا ، ولكنها ترجع الى تقوقع الفنان فى ذاته ، عندما يضع تصوره
للسواق ، بدلا من أن يتجه الى استنساخ الطبيعة ، ان هذا الاندفاع
نحو الباطن هو أهم خاصة تميز التكعيبيين أكثر من أى شئ آخر ، فلقد
عمدوا بوعى الى تحطيم الطبيعة الخارجية ، ثم اتجهوا الى الباطن للاهتمام
الى أشكالهم التى لا تبدو مشابهة لأى شئ فى الطبيعة ، كما فهمت حين
ذاك بوجه عام : أى كأحجام وتكوينات ومكعبات وبورتريهات معكوسة
أو مقلوبة . الخ . ان هذا هو ما سماه أبولونير « بما فوق الطبيعة »
أو « سيرالية » وقال ان « التكعيبية خالية من أى مظهر تشخيصى ،
ولا تبحث عن التشخيص ، ولكنها فن قائم على المعنى (٢٧) » كما أنها
لا تسعى لتقديم فكرة عن الطبيعة . ويبين من لوحات المناظر عند جورج
براك (على سبيل المثال اللوحة المسماة منظر للاروش - جيو سنة ١٩٠٩ -
لوحة رقم ٩) الى أى حد استطاع أستاذ التكعيبية الابتعاد عن المعنى

(*) تحتاج هذه المعلومة الى اعادة نظر . ولربما كان الأصح هو نسبة بدء المذهب
التكعيبى الى براك الذى ظل متمسكا به طوال حياته الفنية . أما بيكاسو فكان دائم العذب
بين النزعات والبدء خلال حياته الطويلة - (المترجم) .

Los Peintres cubistes — Guillaume Apollinaire.

(٢٦)

باريس ١٩٦٥ ص ٥٢ .

(٢٧) نفس المرجع ص ٥٦ .

التكويني المأخوذ عن الخارج ، مؤثرا المعنى التكويني المرتبط بالباطن .

وكما بينا آنفا ، لقد حاول آخرون كثيرون - وبخاصة بين الفلاسفة - إثارة سؤال ما هي الطبيعة ، والاجابة عليه على أنحاء مستحدثة ، ولقد فعلوا ذلك رغم تحذير ادينجتون من « الفلاسفة المدققين » ، الذين اندفعوا نحو الاستنتاج قبل أن يكمل العلم . تحولاته في عالم التكوينات ، وتحدث وايتهد في كتاب *Science in the Modern World* (١٩٢٥) عن « الانحلال الظاهر في النسق المريح الذي ترتب على المذهب المادى العلمى » ، الذى ساد القرون الثلاثة السالفة ، وفي الحق لقد استمر المذهب المادى راسخا في نظر الماركسيين كفلسفة للطبيعة ، وليس من شك أنه قد استمر سائدا بين كثيرين من رجال العلم (٢٨) ، وان صعب اثبات دورهم - وشعر لينين في وقت باكر يرجع الى سنة ١٩٠٨ بالفرع من « أزمة الفيزياء » وشرع في وقف المثالية الزاحفة التى صاحبته ، والتى ظن أنها جعلت الفيزياء العوبة فى يد الرجعية السياسية والاجتماعية ، وكان هذا التحذير هو ما فعله فى كتاب : المذهب المادى ، والنقد التجريبي وهو اسهامه الوحيد فى الفلسفة غير العملية ، ويعد هذا الكتاب أولا جدلا يهدف لاسقاط « المنحرفين » . داخل الحزب الشيوعى فى روسيا من أمثال بوجدانوف من أولئك الذين أظهروا ميولا كائنية جديدة ، كما أنه اتجه - رغم اعتماده الشديد على الثقافات وبخاصة فريدريش انجلز - الى الدفاع فى القرن العشرين على نحو كلاسيكى عن الفلسفة المادية للطبيعة « واستمر الماركسيون الأوروبيون ينظرون اليها هكذا زهاء خمسين عاما ، واعتمدت على الموقف الذى عرضه هذا الكتاب خصوصا ما يتعلق بنظرية المعرفة - كما ظن لينين وأتباعه الشيوعيين - صناعة النقد الاجتماعى الماركسى - وكرر لينين التشديد على النقاط الآتية : ان هناك عالما موضوعيا خارجيا للطبيعة موجود مستقلا عن العقل البشرى أو الوعى ، ويتألف هذا العالم من المادة الموجودة منذ الأزل ، ويعكس العقل بوصفه وظيفة من وظائف المادة المنظمة هذا الواقع بوساطة الحواس التى تستنسخه أو تصوره فوتوغرافيا . وقيل ان هذا النوع من المادية يتطلب الرجوع الى الفيزياء الكلاسيكية ، ومع

(٢٨) كان F. Sherwood Taylor مدير متحف العلم فى جنوب Kensington

بلندن يرى أن معظم العلماء (فى سنة ١٩٤٧) يتبعون المذهب المادى باعتباره فرضا نالما

Philosophy - مجلة The Scientific World-Outlook

الجزء الثانى والعشرون « ف ٨٣ نوفمبر سنة ١٩٣٧ ص ٢٠٣ .

هذا فقد حرص لينين حرصا شديدا على التفرقة بين المادية الميتافيزيقية ، والمادية الجدلية (الديالكتيكية) ، أى بين المادية القديمة والمادية الجديدة . اذ استطاعت المادية الجديدة أن تفسح المجال أمام التقدم فى المعرفة العلمية ، وفتحت الباب أمام طرائق جديدة لتصوير « المادة » ، كما كان لينين سيقول ، وقصر « المادية الجدلية على الطابع التقريبى والنسبى لكل قضية علمية تتعلق بتكوين المادة وخصائصها » (٢٩) . وبذلك استطاع لينين نفسه أن يساير الأفكار الجديدة عن الالكترون (على سبيل المثال) بوصفها متعارضة مع الفكرة القديمة للذرة ، فضلا عن ذلك ، واذا راعينا الوقت المبكر الذى ألف لينين فيه الكتاب ، أى قبل أن تكتمل الخطوط الأساسية للفيزياء الجديدة ، فانه من الصعب أن يوجه له اللوم ، اذا استمر يعتقد فى وجود الأثير والمكان بأبعاده الثلاثة ، وما شابه ذلك . وما أراد لينين أن يؤكد هو عدم اختفاء المادة ، وأن ما تتميز به « المادية الجدلية » عن « مذهب اللادريين أو المثالية النسبية » (٣٠) هو الايمان بالوجود الموضوعى للطبيعة خارج العقل ، مستقلة عن المدرجات الحسية للانسان . ورجع لينين فى نهاية المطاف الى موقف دى طابع مطلق . فالمادة مطلقة ، والحقيقة مطلقة ، وبوسع البشر الاقتراب منها ، وقد فعلوا ذلك ، رغم خضوعهم لمؤثرات تاريخية وفسيولوجية ، وللزمان والمكان « حقيقة موضوعية » . ومنذا الذى يتشكك فى وجود القانون الموضوعى ، والعلية . وكذلك الحقيقة النسبية . وقصد لينين بذلك كما لا يخفى مؤازرة الصراع الطبقي ، وكما سبق أن أسلفنا ، لقد اعتقد لينين أنه بحاجة الى تصور جدلى مادى للطبيعة ، وليس تصورا من تصورات اللادرية أو المثالية .

وكان لينين يزعم لأن أغلبية العلماء — وبخاصة علماء الفيزياء — يفضلون المذهب المادى ، وان لم يلزم أن يكون هذا المذهب المادى من نوع المادية الجدلية ، وكما سبق أن ذكرنا فقد قال وايتهد عكس ذلك . وما كان يعنيه هو أنه بين ١٩٠٨ ، و ١٩٢٥ دارت العجالة بين أولئك الأوربيين ممن رأوا امكان التفلسف فى الطبيعة على الطريقة المثالية ، أو أى خليط من المثالية والوضعية . وفى وقت متأخر ، بدا للكثيرين أن

(٢٩) V. I. Lenin - المادية والنقد التجريبى ضمن مؤلفاته الكاملة ١٩٢٧ .

من الفصل الممنون المادة قد اختفت .

(٣٠) نفس المرجع ص ٢٢٢ .

الفزياء الجديدة قد فتحت الباب على مصراعيه أمام تفسير الطبيعة مثاليا ،
او أنها على أقل تقدير لم تغلق الباب بعنف أمام هذا التفسير المثالي
(ولربما قال عنه لينين أنه تفسير بروجوازي) ، وزيادة في التخصيص ،
فقد دفعت التصورات المتغيرة للمادة والزمان والحتمية ، التي جاء بها
العلماء ، بعض الفلاسفة الى تصور الطبيعة ، لا كآلة ، ولكن على أنها
عقل ، وكائن حي ، أو نوع من « الحامة المحايدة » الكامنة وراء العقل
والمادة ، (فهكذا كانت نظرية برتراند رسل على سبيل المثال) . ان
هذا التحول صوب المثالية ، والابتعاد عن المادية أو الآلية هو الثورة
التي صاحبت الثورة العلمية . وبذلك حدثت فجوة عميقة بين فلسفة
الطبيعة عند روسيا ، وفلسفة الطبيعة في غرب أوروبا .

وبمقدورنا الحصول على فكرة ما عن الثورة الفلسفية من سلسلة
المناظرات التي أجراها سليفان J. W. N. Sullivan العالم الرياضي ،
وصاحب الكتب المبسطة للعلم ، واشترك فيها بعض الفلاسفة العلماء من
انجليز وفرنسيين وألمان سنة ١٩٣٤ ، فرغم الاختلاف المحتوم بينهم حول
بعض القضايا ، وخاصة قضية الحتمية (٣١) ، الا أنهم - كما لاحظ سليفان -
قد أجمعوا على هذا الرأي في قضية العقل - المادة ، ووضع الانسان في
مقابل المادية . وبدا ثمة تشابه بين الأمير لوسيان دي بروجليه ورسيل .
اذ اعتقد الاثنان في وجود جوهر واحد خرج منه كل من الوعي والمادة .
وسار آخرون الى ما هو أبعد في طريق المثالية ، فرأى ماكس بلانك أن
للوعي « دورا رئيسيا » أما المادة فبذلت في نظره « مشتقة من الوعي » ،
وعبر جيننس عن موقفه بكلمات مقاربة لهذه الكلمات ، وقال : ان « ميوله
تجاه المثالية » ، قد جاءت نتيجة للنظريات العلمية الحديثة الى حد كبير ،
ونوه بصفة خاصة بمبدأ الاحتمية الذي بدا وكأنه قد أتاح الفرصة
لإثبات دور « العقل » في الكون . ولكن برهانه قد نما وازداد اكتمالا
في موضع آخر استند أساسا على التكوين الرياضي للطبيعة ، الذي يتعذر
تفسيره على هذا الوجه بمعزل عن الرياضيات . وخلص جيننس الى القول
« بوجه عام - يبدو لي الكون أقرب الى فكر عظيم منه الى آلة ضخمة ، وربما

(٣١) كما سبق أن لاحظنا ، لقد رفض أينشتين مبدأ الاحتمية « وفعل الشيء نفسه

ماكس بلانك وشرودينجر Schroedinger الله لا يلعب لعبة الظهر مع العالم » .
كان هذا ما قاله أينشتين ، واشترك هو وبور Bohr في هذه النظرة .

دفعتنى هذه الحالة الى القول بأنه يتعين مقارنة كل وعى فردى بخلية من
منح العقل الكونى (٣٢) .

وعقد ادينجتون أيضا لقاء مع سليفان . وبرز ادينجتون بين أفراد
هذه الجماعة ليس بحكم صفاء نظراته الى الطبيعة ، وانما من حيث شمول
هذه النظرات ، اذ لمس كل المشكلات الضخمة التى نوقشت على هذا
العهد ، وصارع المشكلة الاستمولوجية - وهو مالم يفعله جينس -
وانتهى الى نتائج أقرب الى الشك نوعا - كما رأينا (٣٣) . وتحديث
ادينجتون عن « الطبيعة » العويصة التى يصعب أن تستقصى ، ويعرف
تكوينها الرياضى من حركة المؤشر (أى من قراءة بعض عدادات الأجهزة
العلمية) ، وان كان هذا لا يعنى استخلاص ماهيتها أو صفاتها الحقة .
ولم ير أنه من غير المتوافق الانتقال من هذا الرأى الى وصف « خامة
العقل » ، التى يتألف منها الكون ، أو التفرقة بين الجوانب القابلة
للقياس ، وغير القابلة لذلك ، فى الواقع . وقصد ادينجتون بغير
القابلة للقياس - ببساطة - القول بأن التجربة العلمية ليست هى النوع
الأوحد من التجربة ، فالفيزياء تتناول - اعتمادا على الاختيار - الكميات
القابلة للقياس وحدها ، ولكن هناك أيضا عالما كاملا من المشاعر والأغراض
والقيم . وبذلك لا يزيد نسق الفيزياء كما صيغ حديثا عن « مظهر جزئى
من شىء ما أوسع نطاقا » (٣٤) ، وعن ناحية « خامة العقل » ، فقد
تأثر ادينجتون مثل جينس بمبدأ الاحتمية ، الذى ظن أنه انتزع الافتراض
المادى من العرش ، والواقع أنه بعد أن ازداد ادينجتون تفكيراً فى هذه
القضية ، فإنه ازداد اقتناعا بأن العقل يبدو أقرب الى الصلاحية كمركز
للعالمين الفيزيائى والروحى من المادة ، ودفعته نظريته المعرفية صوب
النتيجة القائلة بأن المعرفة المباشرة التى بوسع الانسان الحصول عليها
هى معرفة الحالات الذهنية . وقال لجماعة من الأصدقاء الأمريكان : « اننى
لا أعرف » ، فلقد كان ادينجتون من أعضاء جماعة الكويكرز بالاضافة الى
كونه عالما فيزيائيا وفلكيا مميذا .

Contemporary Mind — J. W. N. Sullivan

(٣٢)

لندن ١٩٣٤ ص ١٣٢ ، ١٣٣ - ١٥٢ ، ١٥٩ ، ١٦٤ . انظر أيضا كتاب جيمس جيلس
السالف الذكر (انظر ملحوظة ١٤) ص ١٥٨ .

(٣٣) انظر ص ٧٤ - ٧٥ .

(٣٤) انظر A. S. Eddington نفس المرجع (انظر ملحوظة ١٢) ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

(جودج الين لندن ١٩٢٩) ص ١٩ .

« لست أدري هل مازالت هذه النظرة المادية متبعة في الدوائر العلمية » ، « والى أى حد . . ولكنى أعتقد أنه ربما أمكن القول ان أحدا لم يعد يحرص على بقائها ، بعد التغيرات الحديثة العهد التى طرأت على الفكر ، وأثرت على المبادئ الأساسية للفيزياء ، ولعل جاذبية النظرة المادية ترجع الى العهد الذى ظهر فيه الاعتقاد بإمكان صنع نموذج آلى مشيخص لتيسير فهم الظواهر العلمية ، أو تفسيرها » (٣٥) .

ورفض وايتهد أيضا فكرة النموذج الآلى - وغاب اسمه عن أسماء العلماء الذين عقد سليفان لقاء معهم - ولكنه فى تصوره للطبيعة ، قد أكد دور الحياة أكثر من تأكيده لدور العقل ، (وان كانت الناحية القائمة على العقل من مكونات الحياة بطبيعة الحال) أو ما سماه بالدفعات process ووصف وايتهد مخطط الطبيعة ، وبين أنه قائم على دفعات ، وبذلك ارتبط بأولئك الذين غدوا أكثرية ، من الذين يعتقدون فى التصور الدينامي للطبيعة ، فى مقابل التصور الساكن لها . وكان من بينهم بوجه خاص التطوريون - ومنهم برجسون الذى تحدثنا عنه فى فصل أبكر (٣٦) ، وصمويل الكسندر الفيلسوف ، وعالم الحيوان لويد مورجان ، بل وادينجتون ذاته الذى خصص فصلا من كتاب *The Nature of Physical World* كان عنوان أحد فصوله : « الصيرورة » وكان ادنجتون مقتنعا « بضرورة نسبة الطابع الدينامي للعالم الخارجى (٣٧) » ، وكثيرا ما أشار وايتهد الى برجسون ، وأثنى عليه لاعتراضه على التعبير عن المعرفة باللغة المكانية (وهو ما يعنى التهوين من دور الزمان) كوسيلة للتفكير فى الطبيعة ، ولأنه أدخل على الفلسفة المعانى المأخوذة عن علم كعلم وظائف الأعضاء (الفسيولوجى) ، وكتب وايتهد فى تمهيد لعمله الناضج *Process and Reality* (١٩٢٩) : « اننى مدين كثيرا لبرجسون » ، ورأى أيضا أن كتاب صمويل الكسندر : *Space, Time and Deity* حافل بالإيعاءات - وقال رأى نفسه عن كتاب مورجان : *Emergent Evolution* (١٩٢٣) ، ولقد أقيمت محاضرات عن هذه الكتب الثلاثة

(٣٥) Science and the Unseen World — A. S. Eddington

(٣٦) انظر من ١٣٣ - ١٣٤ من الجزء الثالث عن القرن التاسع عشر - وقد أصدرته الهيئة فى العام الماضى .

(٣٧) A. S. Eddington نفس المرجع (ملحوظة ١٢) ص ٩٣ - انظر الفصل

الخامس .

(٣٨) لمعرفة ما قاله الكسندر عن *nissus* تجاه الألوهية والله - انظر

ص ٧٨ .

ضمن محاضرات جيفورد ، أبرزت كلها دور الطبيعة الدينامية . وبعد أن اقتبس الكسندر كلمة « انبثاق » من عمل مبكر لمورجان ، رأى الطبيعة كتغير لا يتوقف ، ورآها قائمة على انبثاق الأسمى من الأدنى في مراتب الوجود ، الى جانب انبثاق المادة من المكان - الزمان ، والحياة من المادة ، والعقل من الحياة ، وهكذا الى ما لا نهاية ، وكان القول بانبثاق شيء كالعقل ، باعتباره مقابلا لحصيلة شيء أدنى ، من دلائل بزوغ شيء مستحدث ، أى جديد من حيث الكيف « وهذا الشيء الأكثر » فى تصور مورجان هو ما يفرق مذهب الانبثاق عن المذهب الآلى . ولم يذكر الكسندر بوصفه تجريبيا لماذا تعرض الطبيعة لدفقات process وانبثاقا ووضعتهما فوق كل شيء آخر ، وكل ما فعله هو اثباته حدوث صراع أو كفاح لمقاومة تحقيق المراحل الأعلى ، وقوله أن هذا يحدث بلا انقطاع (٣٨) بطبيعة الحال ، لم يكتف وابتعد باعادة ترديد ما قال هؤلاء المفكرون وغيرهم ، وفى الحق لقد اختلف عنهم جميعا فى نواحي هامة ، بينما حافظ على اتفاقه وإياهم فيما يتعلق بفكرة الدفقات process . غير أنه وصف «الدفقات» بطريقته الخاصة . إذ كان ميالا الى فلسفة الكيان الحى Philosophy of Organism لا من ناحية الأفكار البيولوجية وحدها أو أساسا ، وإنما من ناحية الكشف الحديثة فى الفيزياء ، وتعلم وابتعد من نظرية النسبية كيف يفكر بلغة المجالات الفيزيائية والحادثات ، بدلا من الموضوعات المنعزلة ، أى فى صورة وحدات كلية whole وأنماط بدلا من الجزئيات ، وأوحت له نظرية الكم فيما بعد بتصور الزمان على أنه يتبع ايقاعا أو مراحل فى مقابل طابع الدوام الذى عرفت به النظرية الذرية ، ومن ثم استنبط دوام تغير الأنماط ، واقتنع وابتعد من تصوره للمادة كفعل طاقة ، الى جانب الأهمية المستحدثة لعنصر الزمان اقتناعا راسخا ، بأن الدفقات processes من صميم الطبيعة وقال « يتعذر تصور الطبيعة كقوائم ساكنة ، أو حتى تصور لحظة خالية من الديمومة (٣٩) » .

فالعالم الفعلى عبارة عن دفقات ، والدفقات تمثل الصيرورة فى الفعل ، وكيفية صيرورة أى كيان فعلى يساوى الماهية الفعلية لهذا الكيان وكيونته . . . فالكينونة قائمة على صيرورة . وهذا هو مبدأ الدفقات process (٤٠) » .

على أنه يوجد ثبات بالاضافة الى « الدفقات » فى مذهب وابتعد .

(٣٩) Alfred North Whitehead نفس المرجع (انظر ملحوظة ٦) ص ٢٧ .

(٤٠) Process and Reality-Whitehead نيويورك ١٩٢٩ ص ٣٣ ، ٣٤ .

وترجع ناحية التبات الى ما بين وايتهد وأفلاطون من قرابة : « فكل الأشياء تنساب » ولكنها تشارك في الموضوعات الابدية eternal objects الباقية ، والتي تزود الطبيعة بما فيها من اطراد وتجدد للممكنات ، ومن ناحية أساسية ، يصح القول بأن ما حاول وايتهد أن يقوله هو اذابة الطبيعة في الحياة ، وليس من شك في أنه قد تأثر في هذا الاتجاه أيضا بتعاطفه على الشعر الرومانتيكي ، أو ما حدث من « رد فعل رومانيكي » ضد آلية القرن الثامن عشر ، كما وصفها في فصل شهير من كتاب *Science and the Modern World* ، عندما قال « ان الطبيعة الميتة عاجزة عن تقديم أى أسباب » ، و « الطبيعة الميتة لا تهدف الى شيء (٤١) » . والحياة هي الناحية التي اكتشف وايتهد نقصها في علم الطبيعة عند ديكارت ونيوتن . اذ استبعد هذا العلم من الطبيعة كل الأشياء الهامة كالأسباب والهدف والمعنى ، فلقد تجرد العلم من العالم ككل حتى يدرس بنجاح كبير جانبا ما أو جانبا جزئيا من العالم ، وقد حان الوقت الآن لاستعادة الحياة الى الطبيعة حتى تتضمن القيم وكل ما رآه وردزورث في هذه الطبيعة ، بل وما هو أكثر من ذلك . ومن دلائل الحياة ومظاهرها : الاستمتاع الفردي والتقدم الحلاق ووجود الهدف ، والتجديد ، وكل هذه المعاني متضمنة فيما عناه وايتهد بالدقائق *Process*

كان هذا هو ما عرضه وايتهد عن كيفية الجمع بين الثقافتين . والحق أنه قد أراد القول بأن خطأ العلم يرجع الى الفجوة التي تفصل العلم عن الانسانيات ، وترتد هذه الفجوة الى القرن السابع عشر ، ثم اتسعت على عصر الملكة فيكتوريا . ولقد سمح العلم لنفسه لفترة طويلة بأن يبدو ، وكان هناك هوية بينه وبين النظرة الكثيية اللانسانية للعالم الخارجي ، والآن أصبح في المقدور بفضل الثورة العلمية الثانية ، وعلى الرغم من ازدياد تجرييد العلم - أو من أسبابه - رؤية الطبيعة على ضوء مختلف ككيان عضوى بدلا من النظر اليها وكأنها آلة ، فتظهر ممثلة بالحياة في دقائق خلاقة تيسر الاستمتاع بها .

وعاد النقاش بعد الحرب العالمية الثانية من أثر الفزع الذي أحدثته الآلات والمعدات في أعقاب الحرب ، ورأى الكثيرون أن العلم يهدد بالاتيان بحضارة تكنولوجية تحط من قدر البشر وتحولهم الى بشر آلات . ولم

(٤١) Whitehead نفس المرجع (انظر ملحوظة غ ٦) ص ٩ .

(٤٢) فيما يتعلق بالجدل الذي دار بين سنو وليفيس انظر المقال الذي كتبه «Science Literature and Culture» Lionel Trilling

تعقيب الجزء الثالث والثلاثون (يناير - يونيو ١٩٦٢) ص ٤٦١ ، ٤٧٧ .

يمضى الا قصير الوقت حتى أثار سير تشارلز سنو ضجة بالمقال الذى كتبه عن الثقافتين . وتقدم ليفيس F. R. Leavis أسقف كيمبردج لمبارزة سنو كممثل للأدب ، وقفز جوليان هكسلى وجاكوب برونوفسكى وآخرون للدفاع عن العلم ، فقال برونوفسكى بعد أن استعرض كل مشاركات العلم فى صنع الحضارة ابتداء من عصر النهضة : « ان العلم انسانى » ، وقال جوليان هكسلى بعد أن صك مصطلحا جديدا هو « الانسانية التطورية » Evolutionary humanism يتلخص فيما يأتى : لقد اتبع التطور طريقا جديدا ، فبعد بزوغ الانسان ، لم يعد التطور بيولوجيا بلا تبصر خاضعا للضرورة necessitarian (وهو ما أساء الى الناس) ، ولكنه أصبح سيكلوجيا اجتماعيا ، موقف الناس فيه هو «الموقف التطورى» الذى يعنى ما يفعل (٤٣) أما الى أى حد كانت هذه الحجج مقنعة فقصة أخرى . ولكن اذا عدنا لتتذاكر الدور الذى قامت به الفزياء الحديثة فى النقاش سيتضح لنا هذا الدور بما فيه الكفاية ، وما تضمنه من مفارقات ، أن الفزياء الحديثة وهى أكثر تجريدا الى حد بعيد من فزياء نيوتن قد جعلت العلم يبدو ربما ليس أقل خطرا ولكنه أكثر انسانية ، ودفع العلم الطبيعة لكى تظهر فى مظهر ليس أكثر خفاء « وامتلاء بالأحاجى » (فى تعبير جينس) فقط . وانما أصبحت تبدو مشاركة بقدر من الصيرورة أكبر من الكينونة .

(٤٣) انظر مقالات J. Huxley, Bronowski فى كتاب The Humanist Frame

- تحت اشراف هكسلى نيويورك ١٩٦١ .

المجتمع المفتوح واعدائه

هناك حكمان مختلفان ، ويبدوان متناقضين ، وغالبا ما يصدران عن الفكر السياسى والاجتماعى فى القرن العشرين ، فمن ناحية - يقال ان الفلسفة السياسية قد ماتت ، أو أنها تحتضر ، ومن ناحية أخرى - يقال ان هذه الفلسفة لم تنتعش وتضخم ، بل وتتصف بالأصالة الا فى السنوات الواقعة بين ١٩٤٤ ، و ١٩٥٠ ، والحكمان صادقان ، فالحكم الاول يرجع أوليا الى النظرة السياسية الاكاديمية التى تعكس - فوق كل شئ - تدهور الديمقراطية الليبرالية . ويشير الحكم الثانى - ولا يعنى هذا استبعاد أى عوامل أخرى - الى ما يدور فى الأسواق والأحزاب من نقاش فى السياسة ، وإلى السياسة الحاضرة للأيدولوجية .

ولقد بنيت حجة الفريق الاول على ما يأتى (١) : لقد اهتمت الفلسفة السياسية تقليديا « بالمبادئ الأولى » بما فى ذلك أخلاقيات القرار السياسى والسلوك السياسى ، وبالأستئلة التى تدور حول غايات الحكومة ، سواء هدفت هذه الحكومة الى خدمة الأفراد ، أم رمت الى أى

(١) انظر حول «The Death of Political Philosophy» كتاب
 Introduction to Philosophy, Politics and Society : Peter Laslett
 اكسفورد ١٩٥٦ وكتاب The Decline of Political Theory تأليف
 Alfred Cobban والمجلة الفصلية Political Science
 الجزء السابع والسبعون (سبتمبر ١٩٥٣) وبوجه خاص كتاب
 Arnold Brecht The Foundations of Twentieth Century Political Thought,
 برنستون ١٩٥٩ .

سبب آخر ، كالبحت عن أفضل صورة للحكومة . . وهكذا ، ولكن حدث في القرن العشرين أن تأمرت أحداث مهولة وأساليب جديدة في الفكر على زيادة صعوبة هذا النوع من المطارحات ، وإن لم يكن غير مسابير للعصر . ولا جدال أن ازدياد ضخامة سلطة الدولة والبيروقراطية ، ربما تسبب في ظهور الحديث عن السيطرة العقلانية والأخلاقية بالمظهر غير المسابير للعصر نوعا ، ولكن حتى إذا تجاهلنا مثل هذه التطورات ، فإن الفلسفة التقليدية كانت ستجد طريقها غير ممهد ، فلقد تصارعت مدارس جديدة في علم الاجتماع والفلسفة ، كل منها ضد الأخرى ، وأصر علم الاجتماع الجديد المتحرر من القيم ، والذي شرحه بأستاذية والمعية ماكس فيبر ، على الفصل الحاد بين ما هو كائن (is) وما ينبغي أن يكون (ought) ، وبذلك انكمش الفكر السياسي وتحول الى مناقشات حول الوسائل ، لا حول الغايات ، وحول النتائج المحتملة للفعل . ولقد آمن فيبر كثيرا بوجود علم قد يساعد البشر على الاهتداء الى حلول عقلانية للمشكلات الاجتماعية ، ومع هذا فقد رأى من واجب العلم أن لا يناقش المبادئ الأولى ، وكتب فيبر في مقال باكر : « لا يستطيع العلم التجريبي أن يخبر أحدا ما ينبغي أن يفعله ، ولكن به بالأحرى قادر على ابلاغه ما بوسع أن يفعله (٢) » فالقيم وأحكام القيم تنتمي الى عالم الايمان ، وليس الى عالم المعرفة ، وكما استطاع أن يبين فيبر في عجالة ، فانه من العسير تحقيق الايمان في العالم المسحور للقرن العشرين ، وأحدثت سوسيولوجية المعرفة ، التي نهض بها كارل مانهايم وآخرون بالمثل أثرا تحديديا على النظرية السياسية ، عندما صبغت بلون تاريخي . فلقد قيل ان المعرفة السياسية شأنها شأن أى صورة أخرى من المعرفة الحضارية ، مقيدة اجتماعيا ، ومن ثم فانها نسبية أى تتناسب مع الأحوال الاجتماعية والاقتصادية السائدة ، في أى زمان معلوم من التاريخ ، والظاهر أن هذه التاريخية قد استبعدت الأحكام الأخلاقية ، التي تصدر عن واقع خارج نطاق أى بناء اجتماعي ما ، وفي الوقت نفسه ، انتقد المناطقة الوضعيون الفلسفة السياسية التقليدية : بالاعتماد على أسس لغوية ومنطقية ، ووصموها بأنها « ميتافيزيقا » . وقال ولدون T. W. Weldon « أن فلاسفة السياسة لا يتحدثون الا قليلا عن المؤسسات السياسية » ولكنهم يبحثون كيانات مجردة أو أشباحا مثل الدولة والفرد والمجتمع

(٢) Max Weber الموضوعية في العلم الاجتماعي ١٩٠٤ في كتاب « ماكس

III . A. Shils

فيبر ومنهجه في العلوم الاجتماعية » ترجمه الى الانجليزية

نيويورك ١٩٤٩ ص ٥٤ .

والارادة العامة والخير العام . . . وهلم جرا (٣) » ، فعلى فلسفة السياسة ان تعيد النظر فى لغتها ، لترى أى شىء منها يعنى بالفعل أى شىء .

كل هذا لا يدل على أن الفكر السياسى قد غدا موضع احتقار الآن ، أو أنه لم تظهر أقسام جديدة فى الفكر السياسى والاجتماعى ، فلا شىء أبعد من ذلك عن الحقيقة ، فإذا كانت الفلسفة السياسية التقليدية قد أصيبت بالوهن ، أو فرضت عليها قيود فى الدوائر الأكاديمية ، فإن الأيديولوجية السياسية قد انتعشت فى حياة كل يوم ، واتبعت أساليب مشابهة لأساليب المصارعة الحرة ، بل وسأقت الناس إلى اللجوء إلى العنف والحرب . وتوسطت المسرح - بطبيعة الحال - المعركة المثلثة الأضلاع بين الليبرالية ، التى اتخذت الآن موقف الدفاع ، والشيوعية ، والفاشية . ومن بين الخصوم الثلاثة ، كانت الفاشية هى أحدثهم سنا ، وإن لم يكن الأمر على هذا الوجه فى ألمانيا . كما سنرى أيضا ، فلقد نمت هناك من نوع فولكلورى من الفكر تمتد جذوره إلى القرن التاسع عشر . أما الشيوعية والماركسية بوجه عام ، فقد تعرضتا للمراجعة ، ولا ننسى أن الشيوعية ليست كيانا واحدا متكاملا ، كما يفترض أحيانا ، وفضلا عن ذلك ، فإن هذه المذاهب لم تكن المذاهب الجديدة الوحيدة فى السياسة ، ويكفى أن نذكر مذهبين آخرين ، فلقد قام جاك ماريان الفيلسوف الكاثوليكي المنشق عن البروتستانتية بمحاولة أخاذة . وقام بعمل مماثل ت . اس . اليوت ، الشاعر الانجليكانى (الذى غير عقيدته أيضا) ، واشترك الاثنان فى محاولة إعادة احياء فكرة المجتمع المسيحى مع الارتباط - وبخاصة فى حالة ماريان - بالليبرالية التاريخية ، ونتجت عن الحرب العالمية الثانية أيضا فكرة الولايات المتحدة الأوربية . التى سماها جان مونييه « الثورة الأوربية العظمى فى عصرنا » .

وصحبت المذاهب السياسية الجديدة ، أو مذاهب الانفتاح نوع جديد من الحوار السياسى ، وكثيرا ما لاحظ فيبر ازدياد ترشيده الحياة والفكر فى أوروبا الحديثة . ومعنى الترشيده ، كما عرفه فى خطابه الشهير عن « العلم كمهنة » ١٩١٩ : « ان لا تكون هناك - من حيث المبدأ - أية قوى خفية غير محسوبة تقوم بدور ما (فى السياسة مثلا) بل وبمعنى أصح

Political Principles T. W. Weldon الفصل الخامس (٣)

فى كتاب Philosophy Politics and Society (النظر ملحوظة ١) ص ٢٦ .

امكان التسيد المحسوب على كل شيء (٤) . ولقد خشي فيبر هذا الاتجاه ، وأيده ووصفه أيضا بالاسترسال في البيروقراطية - *bureaucratization* و إخضاع كل شيء للفكر والمعرفة *intellectualization* ، ولكن في الواقع - وكما أدرك فيبر أيضا أحيانا - فإن الخطر الأعظم في الحوار السياسى يرجع الى اتجاه آخر ، أنه الاتجاه نحو اللاعقلانية ، والقوى اللاعقلانية ، التى هددت بتحطيم صرح الحياة السياسية والاجتماعية المرشدة ، وناقشت الفلسفة السياسية التقليدية ، وبخاصة « الليبرالية منها » الأسئلة السياسية وفقا لقواعد موصوفة من النقاش العقلانى . وكان المتوقع أن يحىء العقل - وهو قادر على ذلك - بالاجابات الصحيحة . ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للكثير من الفكر السياسى الجديد فى القرن العشرين ، وكما رأينا - فلقد كسبت اللاعقلانية قوة دافعة وجاه منذ أواخر القرن التاسع عشر (٥) ، ولقد أتبعنا الآن فى الفكر السياسى مثلما أتبعنا - فى الأغلب - فى الفلسفة وعلم النفس - واتخذت هذه اللاعقلانية السياسية مستويين : المستوى الأول - وقد بان فى ملاحظة أصحاب النظريات الأكاديمية للسلوك البعيد عن المنطق فى ساحة المجتمع ، والمستوى الثانى - ويتمثل فى الانجذاب نحو الحدس والاسطورة - كما حدث عند النشء والكتسل البشرية - كما هو الحال عند البلاشفة والفاشيين ، وإيمانهم بالعنف كوسيلة وحيدة يحتمل أن تحقق الغاية التى تضعها الصفوة .

ويعكس فيلغريدو باريتو عالم الاقتصاد وعالم الاجتماع المرموق - وكان أيضا من الليبراليين الشعاعين بالاحباط - الاتجاه اللاعقلانى ، الذى اتخذته الفكر السياسى على المستوى الأكاديمى . وهناك جانب مثير للسخرية هنا ، اذ كان باريتو - مثل فرويد وقد قورن به - من العقلانيين المتشدددين ، غير أنه زعم أن كل ما يفعله هو ملاحظة السلوك اللاعقلانى عند الآخرين ، ومن الناحية المهنية ، اتبع باريتو الاتجاه الوضعى القديم ورفض الاعتراف بالمكانة العلمية للحدس أو « الفهم » *Verstehen* عند الألمان ، وكتب فى عمله الأساسى الأكبر (٦) : « لقد شرعنا فى

(٤) Max Weber « العلم كمهنة » ضمن كتاب « من ماكس فيبر » ترجمه

للالنجليزية H. H. Gerth اكسفورد نيويورك ١٩٣٦ ص ١٣٩ .

(٥) انظر ص ١٣٧ وما بعدها فى الجزء الثالث من الكتاب .

(٦) Wilfredo Pareto « العقل والمجتمع » ضمن كتاب تحت اشراف

Arthur Livingston نيويورك ١٩٣٥ الجزء الاول ص ٥ (فقرة ٥) . اسم هذا

الكتاب Trattato di sociologia generale ، وتم تأليفه ونشره خلال الحرب العالمية الأولى .

تطبيق الأساليب التي أثبتت نجاحها في العلوم الأخرى على دراسة الاجتماع ، ، وطالب باريتو بسوسيولوجية علمية بلا ميتافيزيقا ، وبلا قيم - بغير شك - معتمدة على المنهج « المنطقي التجريبي » ، وكان هدفه - مثل هدف كونت - هو الاهتمام الى « الاطرادات التجريبية » في الحياة الاجتماعية والسياسية . وتبعاً لهذه النظرة ، فلا يوجد أى اختلاف - ولو واهن - بين قوانين الاقتصاد السياسى أو الاجتماع وقوانين العلوم الأخرى (٧) . غير أن علم الاجتماع عند باريتو قد كشف - فوق كل شيء - عن قصور العقل فى السلوك الاجتماعى . وكتب باريتو باحتقار عن النظريات الاجتماعية السابقة لفلاسفة الموسوعة ، وميل وسبنسر وكونت بالذات - الذى قمع تماماً ، أو انتقص الدور الذى تقوم به الافعال اللامنتطقية ، كما اعتقد باريتو ، وكتب يقول : « قد تقف عبادة العقل على قدم المساواة هى وأى عبادة دينية أخرى دون استثناء للفتيشية (٨) » . وبعد أن درس المظاهر المنطقية العقلانية للسلوك الاجتماعى ، استخلص باريتو أن هناك أشياء كثيرة يجب أن تراعى ، فهناك مستودعات - وهو الاسم الذى أطلقه باريتو - تضم مظاهر للغرائز والمشاعر العميقة الغور ، (ومن ثم فغالباً ما تكون لا شعورية) ، وتتكشف فى الأفعال اللامنتطقية الملحوظة فى التاريخ ، وهذه المستودعات - وأميل الى تسميتها أرصدة - التى لم يحدد باريتو معالمها بوضوح ، تتضمن الدافع الانسانى الذى يسوق الى الربط بين التجميعات القائمة والتعامل معها والدفاع عنها ، ومن ثم تكون جميع النظريات الاجتماعية تقريباً مجرد نظريات ترشيدية أو مشتقات من المستودعات أو الأرصدة ، تعبر عن تعطش الانسان للتفكير ، ورغم أن المشتقات قد اختلفت اختلافاً كبيراً عبر التاريخ ، الا أن الأرصدة قد بقيت على حالها . اذ لا تتغير المحددات النهائية للسلوك الاجتماعى بالضرورة ، واعتقد باريتو - متبعاً ماكيا فيلى - أن عماد فن الحكم ليس محاولة القضاء على الأرصدة ، وهذا محال فى أى حالة من الأحوال ، ولكنه استخدام هذه الأرصدة أو توجيهها لصالح النخبة الحاكمة ، ولم يفهم زعماء الديمقراطيات الغربية ، بعد أن خدعتهم المذاهب الزائفة للعقل كاتباع المذاهب التى ترفع من قدر الفكر والانسانية هذا الوضع ، ومن ثم فسرعان ما حلت محل أنظمتهم أنظمة كانت على استعداد لازهاق روح الخلافات ، واستخدام العنف فى أساليبها الدفاعية ،

(٧) نفس المصدر - الجزء الأول ص ٥٢ (الفقرة ٥٩) .

(٨) نفس المصدر - الجزء الأول ص ١٩٦ (فقرة ٣٠٠) .

ونظر الى باريتو بفضل هذا المبدأ وباعتباره قد أكد دور اللاعقلانية في فكره المتأخر كرائد للفاشية الإيطالية وللشمولية بوجه عام .

وأيا كانت الشكوك التي تثار حول علاقة باريتو بالفاشية (والواقع أنها تحتل الأقاليل) (٩) ، فليس هناك أى ارتياب فى وجود علاقة بين الأنظمة الشمولية فى القرن العشرين بوجه عام ، وبين اللاعقلانية السياسية . وهذه العلاقة أوضح كثيرا فى الفاشية منها فى النظرية الشيوعية . بيد أنه من اليسير العثور عليها فى الشيوعية أيضا ، وليس ذلك فى الفلسفة الشيوعية فى ذاتها ، وكما قال جورج سابين « انها لم تكن لاعقلانية صريحة أو سافرة على الإطلاق (١٠) » ، كما حدث فى الأساطير التى ظهرت الى جانب المذهب ، وفوق كل ذلك فى الحالة العقلية ، التى يتطلبها الشيوعيون من الكتل البشرية ، ونبه الكاتب الانجليزى جورج أورويل - بالرغم من صعوبة اعتباره شاهدا غير منحاز - الى هذا الجانب اللاعقلانى فى شمولية القرن العشرين ، فى الشيوعية والفاشية على السواء فى مقالات وروايات كتبت خلال خمس عشرة سنة : « ان معنى الحقيقة الموضوعية ذاته قد بدأ يضعف فى العالم (١١) » ، وعندما أعلن أورويل هذا رأى سنة ١٩٤٢ كان مازال يفكر فى الفاشية ، التى حارب ضدها فى الحرب الأهلية الأسبانية . غير أنه خلال هذه الحرب نزع الى الجمع بين الفاشية والشيوعية ، والنظر اليهما كمجرد عينتين مختلفتين لنفس النوع الشمولى - ومن المحتمل أن تكون روايته الشهيرة سنة ١٩٨٤ (صدرت طبعتهما الأولى ١٩٤٩) صورة مختلطة من المذهبين . وان كان على هذا العهد قد جنح الى النظر الى الستالينية على أنها المهد الأساسى للاشتراكية الديموقراطية ، التى ادعى اعتناقه لها ، وتصور رواية ١٩٨٤ مجتمعا فيه نخبة صغيرة أو حزبا داخليا يقرر المسائل التى يعترف بها كحقائق ، وفيها تعاد كتابة التاريخ حتى يتطابق والحقيقة . وفيها تنقل الحقيقة الى «كتل البشر الصماء» أو البرولينز Proles - كما سماها باستعمال اللغة الجديدة Newspeak ، والنيوسبيك ليست من اللغات العقلانية القائمة على التفاهم بين أرباب العقول :

(٩) قبل باريتو عضوية مجلس الشيوخ أثناء حكم موسولينى ، الا انه استمر يجمع بوجه الليبرالية فدعا الى الحرية الاقتصادية وحرية الفكر والتعليم والنشر .

A History of Political Theory — George Sabine. (١٠)

نيويورك ١٩٥٠ ص ٩٠٧ .

Looking Back on the Spanish War - George Orwell. (١١)

استشهد بها Raymond Williams فى كتاب George Orwell

نيويورك ١٩٧١ ص ٦٠ .

« ما ننسب القِيام به هو اختراع كلام ، خصوصا الكلام في موضوع ليس محايدا على الاطلاق من الناحية الايدولوجية ، ويكون مستقلا بقدر المستطاع عن الوعي ، ولربما كان من الضروري بغير شك ، أو من الضروري أحيانا لأغراض الحياة اليومية أن يجرى التأمل قبل الكلام . ولكن كل ما هو مطلوب عندما يطلب من عضو الحزب تكوين حكم سياسى أو أخلاقى أن يكون قادرا على رش الآراء المناسبة بطريقة آلية كأي بندقية أو مدفع رشاش . ومن البيان السابق ذكره ، يبين أنه باستعمال النيوسبيك سيتعذر التعبير عن الآراء غير التقليدية على مستوى يفوق المستوى الهابط (١٢) » .

وكان هذا النوع من اللاعقلانية المحسوبة هو ما خطر ببال ايزيا برلين ، عندما لاحظ « الفجوة الكبرى » التى تفرق بين الفكر السياسى فى القرن العشرين ، والفكر السياسى فى القرن التاسع عشر (١٣) .

وإذا صح على وجه التقريب تصوير أورويل للشيوعية فى هذا المقام ، فإن ما يتبع ذلك هو أن النظرية نفسها قد تعرضت لبعض تغيرات شديدة الأثر فى القرن العشرين . والواقع أن هذا التغير قد حدث على جملة أنحاء ، فلقد حدث أولا على يد لينين ، ثم على يد ستالين ، عندما وجه الماركسية تجاه الشمولية ، وفى الصرخة التى صدرت من المعرب جورج لوكاش وآخرين من اتجاه انساني أبكر بالرجوع الى ماركس ، واستحثاثهم الشيوعيين للعودة الى نموذج ممثل للنقاء ، وقوبلت المحاولة الأخيرة بترحيب ملحوظ من الماركسيين فى أوروبا الغربية ، الذين رفضوا قبول العقيدة السوفيتية والممارسة السوفيتية معا قبولاً كاملاً ، وان اجتذاب الشيوعية فى أى لون من ألوانها للمفكرين الأوربيين بوجه عام لموضوع آخر يحتاج الى ما يقال عنه .

وبطبيعة الحال ، لربما كان لينين سينزع الى انكار وصفه بأنه من أنصار تصحيح الماركسية ، ألم يتكلم منذ عهد مبكر ضد أنصار جبهة التصحيح (من أمثال إدوارد برنشتين وباقي الزمرة) ، لأنهم خانوا الشيوعية عندما تعايشوا مع الرأسمالية الديمقراطية ؟ . الا أن لينين قد راجع - كما لا يخفى - الماركسية الكلاسيكية عندما تصور دور النخبة فى الثورة . وقد طرح هذا الرأى بجرأة فى كتابه « ماذا علينا أن نفعل ؟ » (١٩٠١) كما راجعه أيضا فى نظريته للدولة التى أجملها فى

The Principles of Newspeak — الملقى 1984-Orwell (١٢)

Political Ideas in the 20th Century — Issfah Berlin (١٣) انظر مقال

أفيد طبعه ضمن كتاب Four Essays on Liberty اكسفورد ١٩٦٩

كتاب الدولة والثورة وهو كتاب تركه دون أن يتمه لاندلاع الثورة الروسية ، وألف لينين بين هذين الكتابين كتابا ثالثا أسماه : المذهب المادى والنقد التجريبي ، وقد أشير إليه فى الفصل السابق (١٤) . وأغرب شيء هو أن اتجه لينين المادى - كما شرح فى هذا الكتاب - قد تطلب منطقيا وجود حتمية فى الناحية العملية والاجتماعية ، فالعقل يعكس المادة كصورة فى مرآة ، ويفعل وعى الكتل البشرية الشيء نفسه ، ومن هنا تعكس « تلقائية هذه الكتل » فى الممارسة العملية ، نهج الانتاج الاقتصادى . ومع هذا فقد أكد لينين دور الارادة الواعية للنخبة لى تحدث هذه الاختيارية أى « الارادة الواعية » ثورة اجتماعية فى البلدان غير الناضجة اقتصاديا من العالم ، بوجه خاص ، وان كان هذا الدور لا يقتصر عليها وحدها ، ولا جدال ان ما ساق لينين الى اصدار هذا الحكم لم يكن صفته كفيلسوف يتأمل مشكلة الحتمية والارادة الحرة من الناحية التجريدية ، ولكنه أقدم على ذلك استجابة للظروف ، أى للتاريخ الحديث. العهد لروح النقابات العمالية فى كل من روسيا وأوربا ، وستبقى هناك حقيقة هامة ، وهى أنه تخفف من نظرية التلقائية القديمة التى قوامها اعتماد الثورة على الفعل المنعكس للكتل البشرية ، وجاء بدلا من ذلك بنظرية تنشئ التغيير .

« لقد قلنا أنه لى يتحقق الوعى الاجتماعى الديموقراطى بين العمال ، يتعين أن يغرس فيهم من الخارج » ويبين من تاريخ كل البلدان « أن الطبقة العاملة ، اذا ارتكنت الى جهدها فحسب « قادرة على تنمية الوعى الاتحادى النقابى وحده (١٥) » .

وفى نظرية لينين ، انتقل مركز الثقل من البروليتاريا - كما هى فى الماركسية الكلاسيكية - الى الحرس الأمامى لأكثر الفئات ثورية ، أى الى التنظيم الحزبى ، ولهذا التحول آثاره . فلقد دعت الحاجة من أجل الحاضر الى قمع « حرية النقد » (التى هاجمها لينين فى الفصل الأول من كتابه ما الذى علينا أن نفعله) والتمسك بمذهب الحزب « بوصفه كتلة متينة من الصلب » ، والتأهيل للمستقبل غير المحدد حتى اذا كان مجرد « ديموقراطية بدائية » ، وتوسع لينين توسعا كاملا فى شرح هذه الأفكار فيما بعد عندما وضع نظريته للدولة ، التى قدمت بالمثل حلا ، التقى.

(١٤) النظر ص ٧١ .

V. I. Lenin (١٥)

- « ما الذى يجب أن يجرى » ؟ الفصل الثانى - و « تلقائية الجموع

البشرية ووعى الديمقراطيين الاشتراكيين » فى أعمال مختارة - موسكو الجزء الاول ص ١٤٨ - ١٤٩ .

وسط الطريق هو والنظرية « الكلاسيكية » الأقدم ، لا من ناحية الغاية النهائية ، التي تنادى بإخفاء الدولة وتسليم حكم المجتمع للعمال الأحرار الناضجين ، ولكن من ناحية ما ينبغي أن يحدث في فترة الانتقال من تسليم بقيام دكتاتورية الحزب واعطائها سلطانا كاملا ، والمطالبة بقيام العمال بغير تردد بطاعة الإرادة المفردة لزعماء « الحركة العمالية » ، وتنظيم المجتمع بحيث يصبح إدارة واحدة ومصنعا واحدا يتميز « بالانضباط » . « وحتى نبلغ المرحلة الأسمى من الشيوعية ، فإن الاشتراكيين يحتاجون الى أشد رقابة من المجتمع والدولة ، في ناحية مقدار العمل المطلوب ، ومقدار الاستهلاك المطلوب (١٦) » ، ولا يفصل بين هذه النظرة « التصحيحية » للدولة وبين نظام القمع الستاليني أكثر من خطوة قصيرة فقط .

ويتباين مع هذا الاتجاه الشمولى فى الماركسية تباينا أقرب الى الحدة. الاتجاه الذى أصبح كثير الوضوح فى أوروبا الغربية لصينغ الماركسية بالصيغة الانسانية . واستنكر البلاشفة هذا الاتجاه ووصموه بالهرطقة . لقد نما هذا الاتجاه ، واتسعت أبعاده فى المناخ المضاد لستالين فى ثلاثينات القرن ، وأربعيناته ، وبخاصة بعد نشر ما يسمى بالمخطوطات الاقتصادية والفلسفية لبواكير عهد ماركس سنة ١٩٣٢ . ومع هذا ، فقد بدأ هذا الاتجاه فى وقت أبكر ، أى عند نشر كتاب جيورجى لوكاش : التاريخ والوعى الطبقي ١٩٢٣ ، الذى أحدث دويا كبيرا ، وأغرب ظاهرة هى أن لا تخطر ببال لوكاش منذ انضم الى الحزب الشيوعى فى المجر ١٩١٨ فكرة معاداة لينين . وفى الحق لقد أثنى على لينين فى تمهيد كتابه ، بصفته من عظماء أصحاب النظريات ، ومن المتمرسين فى الناحية العملية معا ، وكذبت المقالات التى احتواها الكتاب هذا الثناء . اذ اختلف لوكاش - الذى ربما افتقر الى المعرفة الواقعية بفكر لينين فى هذه الحقبة - اختلافا حادا هو ولينين فى نقاط أساسية . وقال لوكاش ان ما عرضه فى الكتاب هو « نظرية ماركس كما فهمها ماركس » حتى ضد انجلز (ولم يذكر « ضد لينين » ، رغم أن ما قاله « كان مساويا لذلك ») وكان لوكاش يعرف حذسا ما احتوته المخطوطات الباكورة ، أى المشكلة التى تسلطت على ماركس الشاب ، وهى ما حدث للانسان من اغراب فى المجتمع الصناعى ، وعلى

V. I. Lenin (١٦)

« الدولة والثورة » فى المراجع السابق - الجزء الثانى ص ٢٨٠ -

(١٧) انظر بوجه خاص مقال Lukacs عن موضحة الفكر والوعى عند البروليتاريا

فى كتاب التاريخ والوعى الطبقي .

أى حال ، لقد ركز لوكاش كلامه على ماركس كفيلسوف أخلاقى وعلى المثالية الماركسية باعتبارها متعارضة هي والمادية . كما ركز على النزعة الانسانية لتعارضها مع العلمية ، وهكذا فعندما أضفى لوكاش على ماركس مسحة هيكلية فإنه قد أرجع الشيوعية - على ما يبدو - للوقوف على أسس انسانية . ولما كان لوكاش قد شب على مثاليات متعاقبة ، كانت آخرها مثالية هيكل . لذا نبذ النزعة المادية باعتبارها « أفلاطونية معكوسة » ، إلا أنه ، وكما يبين من الجملة الأخيرة ، قد ساورته الشكوك فى المثالية أيضا ، وكان أكثر تفضيلا لمثالية هيكل ، لأنها رغم اتسامها بالروح النظرية كباقي المثاليات ، ورغم نظرتها الى النظام الموضوعى نظرة سلبية ، « لا أنها ركزت على الصيرورة ، وظل لوكاش يردد القول « بأن الواقع لا يكون ، انه يصير (١٧) » . بيد أن ماركس قد تفوق على صيرورة هيكل الفلسفية عندما حولها الى عمل فعال Praxis ويعنى « بالبراكسيس » القدرة النسبية التى تتحلل بها البروليتاريا « عندما يتسنى لها تنمية وعى طبقى أكبر يساعدها على القيام بدور فى التاريخ » وعلى تغييره ، وعندما تفعل ذلك ، تظهر ثنائية الذات والموضوع التى أزهدت حتى روح « الهيكلية » ، ومن ثم كانت سببا فى اغراب الانسان ، وتشابه لوكاش هو ولينين (وان كان أقرب الى سوريل وروزا لوكسمبرج ، التى تعلم منها الكثير أيام اشتراكه فى السنديكالية) ، فلقد شدد على دور الوعى فى التاريخ ، ولكنه قصد بالوعى وعى البروليتاريا « بالاضافة الى أنهم نخبة » . ولم تبد الغاية ، أى الاهتمام الى المجتمع اللاتبقى يقينا متينا فى نظر لوكاش ، لأنه لا يعتمد على جمود القوانين العلمية ، وانما على العقل الانسانى وقوة التصميم .

من الميسور تخيل رد فعل الأعضاء المنظمين فى الحزب الذين رموا على ذلك العهد الى بلشفة جميع الجماعات الشيوعية القومية من ناحية تخيلها للتاريخ والوعى الطبقي . واستنكر هذا الاتجاه بوخارين وزينوفيف فى المؤتمر الخامس للشيوعية الدولية سنة ١٩٢٤ ووصموه بالمثالية وبالنزوع الى التصحيح ، وأرغم لوكاش على التراجع . والواقع أنه قام بعملية ارتداد كاملة الى الجانب المضاد ، واستند فى رأيه على كتاب لينين : المادية والنقد التجريبي ، وزعم أنه يرى فى المثالية مصدرا للفاشية

(١٧) انظر بوجه خاص مقال Lukacs عن موضحة الفكر والوعى عند البروليتاريا فى كتاب التاريخ والوعى الطبقي .

المناهضة للثورة والشيوعية) . وبالرغم من كل هذا ، فإن النزعة اللوكاشية قد نمت في غرب أوروبا حيث التقطها الماركسيون ، الذين كانوا يتطلعون الى بديل للاستالينية . والحق أن اللوكاشية قد تساعد على تفسير ما تلقاه من اليسار من اعجاب ، فكثيرا ما يشيد بها المفكرون الأوروبيون ، وبطبيعة الحال ، ثمة أسباب كثيرة تفسر جاذبيتها ، وتأثيرها على المشاعر والعقل ، كالأحاساس بالذنب أمام المجتمع الذي شعر به على نطاق واسع الوجهاء الذين يعيشون في مجتمع رأسمالي ، بلا عمل (وكتب سارتر الذي لم يكن قد جنح بعد الى الماركسية عن هذا الذنب بافاضة في مقال عن الأدب ١٩٤٧) فتحدث عن نظرية « الأفيون » التي روجها الشيوعيون السابقون مثل أرثر كويسلر ، أي الشيوعية كعوض عن الدين في مجتمع يفتقر الى الايمان ، وان كان يحن اليه ، وأسطورة اليسار - كما سماها ريمون آرون بتفاؤله في عالم متشائم ، التي وعدت بالثورة والتحرر ، ونظرية « الأسرة » ، التي تبناها لويس أراجون الشاعر الروائي الفرنسي والتي تمثلت عضوية الحزب كعضوية في جمعية اخاء حميم ، ولا ننسى الشيوعية كعقيدة خاضعة للمنطق الوثيق ، وبذلك استهوت أيضا كعلم النورمالين على سبيل المثال (أي خريجي مدرسة المعلمين النورمال بباريس) والجماعة التي يتزعمها الفيلسوف الفرنسي هنري لفيفر - غير أن هذا الجانب العلمي بالذات - أي الشيوعية كعلم على طريقة لينين - هو الذي دفع عددا لا بأس به من المفكرين الى الابتعاد ، وبخاصة عندما كانت هذه الدعوى مقترنة بالمادية الستالينية وبالقمع . واجتذبت اللوكاشية أو ما يشابهها كثيرين . اذ كان هناك زعماء آخرون ككارل كورشي في ألمانيا (١٨) وأنطونيو جرازيادي في ايطاليا ، بل والى حد ما أنطونيو جراسكي زعيم الحزب الشيوعي الايطالي ، الذي كتب بنفس الروح وفي الوقت نفسه تقريبا - ويرجع سر هذا الاستهواء الى أن هؤلاء الزعماء قد أكدوا الناحية الانسانية في الماركسية بوصفها قد اعترفت بدور الانسان في التاريخ ، وركزت على فكرة الاغراب ، وطريقة معالجته في مجتمع ظالم . وبدأت هذه الرسالة جذابة لسبب مزدوج عند الوجوديين الملتزمين مثل سارتر ، بل واجتذبت حتى ليفيفر وهو فيلسوف الحزب في ثلاثينات القرن العشرين ، ولم يكن هيجليا بكل تأكيد . ولقد اهتدى في « البراكسيس » الى التقاء رجل الفكر والفعل ذي المعنى

Maxismus und Philosophie — Karl Korsch

(١٨) ظهر كتاب

في السنة نفسها التي ظهر فيها كتاب لوكاش ، وتعرض مثله للشجب . وربطت جريدة البرافدا بين لوكاش وكورشي بوصفهما ينحصران الواقعية الماركسية والمذهب المادي .

والمغزى ، ورآه صميم تعاليم الماركسية ، ومما له دلالة أن ليفيفر لم يكن قادرا على هضم الستالينية فى نهاية الأمر ، وطرد من الحزب سنة ١٩٥٨ ، وهكذا كان هناك صنفان من الشيوعية النظرية يستطيع تسمية أنصارهما بالعلميين والانسائيين ، أو المنتظمين وغير المنتظمين ، وبدأت الماركسية فى نظرها معا ، كما قال سارتر : « فلسفة زماننا » وكان سارتر بالذات فى الأصل من الشيوعيين الانسائيين ، الذين شعروا باغراء الحزب ، ورسالته بعد الحرب العالمية الثانية ، الا أنه حذر من استبعاد الصفة الانسانية والخضوع للحتمية .

واستهوت الفاشية عدوة الشيوعية المفكرين بقدر أقل ، لما فيها من اسراف فى اللاعقلانية وولع بالانحصار الأكبر ، وعداوتها للإنسان . كما قال توماس مان . والواقع أن الفاشية كانت وراء هجرة كثير من المفكرين الى البلدان الأخرى ، فهى تمثل أول نزح فكرى كبير فى القرن العشرين ، وعلى الجملة ، لقد لاقت الفاشية نجاحا كبيرا ، ان لم يكن بين المثقفين بوجه عام ، فعلى أقل تقدير بين الفئات الأخرى ، وبخاصة الطبقة المتوسطة . حتى سميت الحقبة بين ١٩١٨ و ١٩٤٥ « عصر الفاشية » ، وإذا تحدثنا من ناحية أيديولوجية سنقول أن الفاشية تنتمى الى فصيلة فلسفة الارادة التى ناسبت بلدان مثل إيطاليا وألمانيا بوجه خاص . وكلاهما كان على حافة الخراب الاقتصادى والسياسى فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، فاعتمادا على قوة الارادة بوسع لا الفرد وحده ، وإنما أمة بأسرها أن تعلو وترتفع ، أى بفضل « الفيلدبوت » والسيف ، وتحقق العظمة . فلا عجب إذا خصص للاسطورة عند سوريل وفكرة الرصيد عند باريتو وفلسفة الحياة عند نيتشه والفلسفة الهيكلية الجاهزة للدولة جميعا دور مزدوج فى تفسير النظرة الفاشية للعالم . وعرف موسوليني الأمة : « بأنها كثرة توحيدها فكرة واحدة ، هى ارادة الوجود ، و ارادة القوة (١٩) » ، وعرف الدولة بأنها « الارادة الأخلاقية الكلية » ، وخالقة الحق ، بل والأمة ذاتها ، وتتمسح بحركة الاشتراكية الوطنية فى ألمانيا - بطبيعة الحال فى أغلب الأحيان - بالفلسفة الجماعية Volkish التى ترجع الى الحركة الرومانتيكية ، والتى تهذبت وارتقت فى أواخر

(١٩)

Benito Mussolini : ملهف الفاشية فى كتاب المذاهب الاجتماعية والسياسية لى أوربا المعاصرة ترجمه من الإيطالية الى الإنجليزية Michael Oakeshot كمبريدج ١٩٤٢ ص ١٦٧ .

القرن التاسع عشر بفضل أكاديميين شعروا بخيبة الأمل مثل بول لا جارد ويوليوس لانجوين ، وعلى المستوى الأدنى وفي وقت متأخر اعتمادا على الشعاع والصحفي ديتريش ايكهارت ، الذى تأثر به أدولف هتلر تأثرا ملحوظا ، وتعارضت الفلسفة الجماعية هي وفلسفة الإرادة ، عندما ركزت على فكرة الختمية البيولوجية والعرقية . واتفقت الفلسفتان مع ذلك عندما رجبتا بالأسطورة والحدس بوصفهما متعارضين مع العقل .

وثمة اختلاف كبير فى الرأى حول نوع المجتمع الذى يريده الفاشيون ، فهل كانت الفاشية أصلا حركة محافظة تعادى كلا من الليبرالية الديمقراطية والاشتراكية ، وتسعى لاستعادة ماض متقدم تاريخيا على كليهما ؟ ، أم أنها كانت حركة ثورية لا تحترم الماضى ، وتهدف الى خلق نوع جديد تماما من الدولة أو الأمة ، أجل انها خليط عجيب من الشيئين ، اذا استندنا فى حكمنا على « المذهب » ، الذى وضعه موسوليني وهتلر وكثيرون من فلاسفة بطانات الحكام . وعندما كتب موسوليني مقاله عن المذهب للانسكلوبيديا الإيطالية ١٩٣٢ ، كان آنئذ يعتنق الاشتراكية ، وظل فيما بعد لفترة ما برجماتيا ، وبذلك يكون قد انتقل صراحة الى اليمين ، ان هذا فى الحق كان تشخيص موسوليني للقرن العشرين . أى وصفه « بقرن اليمين » المتباين مع القرن التاسع عشر ، الذى مجد الليبرالية والاشتراكية . ويعنى اليمين - فوق كل شيء - الجماعية ، أى عكس الفردية والمساواة السياسية ، أما معنى الدولة ، فقد فهمه على « أنها مطلق ، والأفراد والجماعات - فى حضرتها - نسبيون (٢١) » . وتعتمد عليها الأخلاق والحضارة ، بل والأمة ذاتها ، وفى هذه المرحلة ، شدد موسوليني على أهمية التاريخ وقيمة التقاليد ، متأثرا بالفيلسوف الهيجلى جوفانى جنتيلى وقال : « ان الانسان خارج التاريخ عبارة عن صفر » و « الفاشية معنى تاريخى » بيد أن موسوليني قال أيضا : « الانسان لا يتراجع » ، ومثل الدولة الفاشية على أنها « ليست رجعية » ، ولكنها ثورية » و « أنها حقيقة جديدة فى التاريخ » ، ولقد حاول الرجوع الى العالم ، كما كان قبل الثورة الفرنسية ١٧٨٩ ، فبدت له الموناركية أو الملكية المطلقة والشيوقراطية والامتيازات الاقطاعية من آثار الماضى ، كالليبرالية والديموقراطية سواء بسواء ، وموسوليني قادر أيضا على التكلم بلغة الصيرورة ، فهو القائل أنه لابد عند الحكم على الأنظمة الملكية المطلقة والجمهوريات أيضا ، أن نراعى أنها ليست أنظمة

أبدية Sub specie aeternitatis ولكنها أشكال سياسية عاشت أيامها ، وقد تجاوزناها . وقد رفض فكرة المذهب السياسي « الذى يعد حسنا لكل اليهود وكل الشعوب » ، وفكر موسوليني فى بعض الأحيان فى التاريخ والحياة ، على طريقة نيتشه (وربما أيضا طريقة برجسون) ورأهما كتغير متواصل ، « وتوقع لما سيأتى » ، وأنهما مفتوحان فى نهايتهما بغير أى هدف موضوع (٢١) ، وفى مقدورنا تقرير المستقبل - وإن كان هذا لا يصلح لكل عهد - إذا اعتمدنا على التصميم والكفاح والحرب ، ونلاحظ وجود مساحة من المستقبلية والتاريخانية أيضا فى تفكيره .

وعرضت الاشتراكية الوطنية الألمانية بالمثل نفس هذا الاتجاه الراديكالى المحافظ ، أو المحافظ الراديكالى ، مع اختلاف هام ، ففى « المذهب » النازى ، كان عداء المجتمع الصناعى أكثر جلاء ، وأخضعت الدولة للأمة . كما أخضعت الأمة لفكرة العرقية . فلا أحد ، اللهم الا اذا كان هتلر - الذى لم يكن فيلسوفا - قد تحدث عن النازى فى جملته . ويستطاع الاهتداء فى كتاب مثل الاسطورة فى القرن العشرين (١٩٣٠ - وطبعة مزيده ١٩٣٨) لآلفرد روزنبرج على أفكار كانت بغير شك شائعة على نطاق واسع ، وكان لها على أى حال دعائم رسمية . وعلى الرغم من أن هتلر لم يكن من المعجبين بكتاب روزنبرج ، الا أن المكتبات الألمانية كانت مرغمة على اقتنائه وبيع مئات الألوف منه ، وكما قال ألبرت شبير المهندس الأكبر لهتلر ووزير التسليح : لقد نظرت العامة الى هذا الكتاب « كمرجع معتمد لأيدولوجية الحزب (٢٢) » . واذا توخينا الدقة سنقول ان المذهب فى كتاب روزنبرج لم يكن فلسفة سياسية على الإطلاق ولكنه كان نظرة جامعة أو رؤيا شاملة Weltanschauung ، وقد ردد هذه الكلمة مرارا ، بل واعتبرها عقيدة دينية - على أنه قد انطوت فى ثنايا هذه النظرة العالمية فلسفة سياسية ، أو فلسفة اجتماعية - على أقل تقدير - تطالب بتغيير المجتمع الألمانى تغييرا راديكاليا أو جذريا ، أما النظرة الى العالم التى كان شديد الوثوق بها فقد سماها بالاسطورة . وهو ما لا يعنى أنها فلسفة نمت على نحو منطقى ، أو فلسفة تفهم بعد دراسة العلة والمعلول ، ولكنها بدت له فعلا من أفعال الروح أو « فكرا مؤكدا » يتحقق بفضل الإرادة والمزيلة ، ومع هذا فقد اعتقد روزنبرج

(٢١) نفس المرجع ص ١٦٥ - ١٦٦ ، ١٧٢ ، ١٧٥ ، ١٧٧ .

(٢٢)

Albert Speer « داخل الرايخ الثالث » ماكميلان نيويورك ١٩٧٠ ص ٩٦ .

بلا شك أيضا - أن هذه الاسطورة - وهي أسطورة قائمة على العرقية - علم، واعتمد أيضا على قرائن وأدلة لا تدحض ، مأخوذة من البيولوجيا والتاريخ ، وأشار روزنبرج جملة مرات - كما فعل هتلر - الى ما حدث في التاريخ من تدهور ، وقيل أنه قد ترتب على ما حدث من خلط غير صحيح للأعراق ، ومن الميسور تنقيحه بالعودة الى « حكم الطبيعة » فقط ، أو « حمامات الدم » التي تقرر وتحسم كل أفعال الانسان . لم يكن هذا التفسير العرقي للتاريخ ، بطبيعة الحال ، أمرا مستحدثا ، ولكنه رجعة الى « العرقية العلمية » في القرن التاسع عشر وبخاصة الى معتقدات الكونت جوبينو وهوستون تشامبرلين . وأثنى روزنبرج في كتابه على كتاب تشامبرلين « أسس القرن التاسع عشر ١٨٩٩ » ، الذي استعمل فيه مصطلح « الفوضى العرقية » ، وفرق بين حضارة الجرمان القائمة على الروح والمدنية المادية عند الشعوب الأخرى .

كان هذا اذن هو التحدي الذي واجه الألمان في القرن العشرين : اما السقوط والرجعى الى فوضى الأعراق ، أو اتباع ارادة « أسطورة الحياة الجديدة المبنية على الأسس الفولكلورية والمعرفية » . وحدد روزنبرج هذه الحياة الجديدة فقال : « ان الرايخ الآتى - وقد سماه مولر Moeller فان دين بروك بالرايخ الثالث في كتابه الشهير بنفس هذا العنوان ١٩٢٣ والتصق هذا الاسم بألمانيا - هو عكس المجتمع الصناعى الحديث في المدن الذى شتته الفردية والصراع الطبقي والكوزموبوليتانية » . وكان النموذج الذى تطلع اليه روزنبرج ، وكثيرون من أصحاب المراتب الرفيعة المقام فى النازى هو الصورة العتيقة للمجتمع التى ظهرت قبل المسيحية ، وتمثل المجتمع الزراعى ، ومن هنا جاءت شدة الاهتمام بالمجال الحيوى Lebensraum . أى الأرض البراح التى تتسع لعدد كبير من الفلاحين كى يفلحوها) وفكرة القومية . بمعناها الضيق والصاحب ، والنصرة العسكرية . تحت رعاية مبادئ « الدم والتربة » ، فلا مكان فيها للاشتراكية ، اللهم ، الا اذا كان المقصود هو « الاشتراكية البروسية » عند أوزفالت اشبنجلر وآخرين . والتى كانت تطالب بتعبئة جميع موارد البلد ، وكل طوائفه لتضخيم الأمة ، ولقد صرح النازيون بلا مواربة بوجود تفاوت راديكالى بين الأفراد وليس بين الأعراق فحسب ، كالموجود بين الآريين واليهود مثلا ، ولكنه تفاوت فى نطاق العرق الواحد ، وعبر هتلر بالذات - كما هو معروف - عن ازدرائه للكتل البشرية ، لضيق منها ، ولأنها عاجزة عن الاستفادة بحريتها الليبرالية ، حتى اذا حصلت عليها . وقال صراحة فى كتاب Mein Kampf (كفاحى) بأن المجتمع

« الحريص على اتباع الطبيعة » عليه أن يبنى وفقا لمبادئ الارستقراط ، وبذلك يرفض الفكرة الديموقراطية ، أو الاشتراكية ، لأنها تمثلان القطيع أو كتل البشر » (٢٣) . وهكذا يكون الرايخ الآتى قد نادى بمجتمع له كيان عضوى ، يخالف « مجتمع الذرات الآلى عند واحد مثل هوبز (٢٤) » . فهو مجتمع يشترك فى أصل عرقى واحد ، وإن كان يتمتع بالارستقراطية أساسا : وهو مجتمع مخلص لروح « الفولك » التى يجب أن تتغلغل فى كل شىء ، كالحضارة والدولة وحياة الأفراد والجماعات ، انه مجتمع متفرد فى ذاته ، مختلف عن المجتمعات الأخرى ، وإن لم يكن ساكنا ، إذ يتعين أن يقبل النمو أو « الصيرورة » ، وكان ما عناء روزنبرج بهذه الكلمة هو القدرة على التحرك تجاه غاية الكمال ، النابعة من أعماقه ، وأن لا يكون المجتمع قد تجمد بفعل المعانى المطلقة كالليبرالية ، والماركسية وما أشبه ، المفروضة عليه من خارجه ، بتعبير روزنبرج ، ولغته الميتافيزيقية الكثيفة ، التى زعم أن لا ينتز قد ألهمه فيها بمذهب الموناد . ووفقا لمصطلحات روزنبرج ، فإن أى شيما رياضية Mathematical schematicism ، تطرح كينونة مفهومة وثابتة منطقيا سوف تحرم ادراك صيرورة الكينونة التى تشكل نفسها (*) (٢٥) . وفى نهاية المطاف دعا روزنبرج الى اعتناق « دين الدم » ، الذى يرتد - (كما اعتقد متبعها خواطر لاجاردى) الى العصور الوسطى الجرمانية ، ودعامته الشرف ، وليس المحبة ، ويتعين إعادة احياء هذا الدين - الذى يعد غيبيا ولا يقبل التحديد فى آخر الأمر - وقد دفعته المسيحية ، كما أثبت التاريخ الى الانحراف . نعم يجب أن يعاد احياءه لو أراد الألمان انشاء الرايخ الآتى ، وتشابهت لغة روزنبرج ولغة النازى ، فاللغتان تتكلمان لغة أصحاب الرؤى ، غير أنها رؤى بالمعنى البدائى ، وليس بمعنى استشراف المستقبل ، أى أنها تعتمد على التذكير بالماضى ، وتدعو الى العودة اليه ، وهو ماضى بدائى ، ولا وجود فيها لأى إشارة الى المستقبل العصرى .

(٢٣) Mein Kampf — Adolf Hitler

نيويورك ١٩٤١ ص ٦٦١ . انظر أيضا ص ٥٦ ، ص ٢٣٤ .

(٢٤) Der Mythos des 20 Jahrhunderts. — Alfred Rosenberg.

ضمن كتاب Race and Race History. جمع تحت اشراف Robert Pois

نيويورك ١٩٧٠ ص ٨٧ .

(٢٥) نفس المرجع ص ٨٧ ، ٨٩ .

(*) عمد الكاتب الى اختيار مجموعة من الألفاظ الغامضة ، للسخرية من حذقة كاتبها وادعائه العلم ، ولا يظن أن هذه الأيديولوجية مليئة بالقناص والمخالطات .

وفى الوقت نفسه ، ماذا نقول عن الليبرالية ، أى الطرف الثالث من ثلاث المذاهب السياسية والاجتماعية المتنافسة ، لقد تحدث آرثر كويسلر فى سيرته الذاتية عن « غسق الهة الليبرالية Liberal Goetterdaemmerung » وعن الهجرة الجماعية للأبناء والبنات التى تجرى فى البورجوازية الأوربية الى اليمين الراديكالى أو اليسار الراديكالى إبان السنوات التى أعقبت الحرب العالمية الأولى وخلال الأزمة الكبرى وبعدها ، ولحق أن الليبرالية كانت موضع استهزاء من أنواع متعددة من المفكرين الاشتراكيين والمسيحيين الراديكاليين الجدد ، وليس من الشيوعيين والفاشييين وحدهم ، ولا جدال أن الليبرالية قد عانت كثيرا من الاعتقاد بوجود هوية بينها وبين رأسمالية Laissez-faire التى تعرضت لأيام سيئة . واتهم على سبيل المثال فيلسوف حزب العمل الإنجليزى هارولد لاسكى الليبرالية لاختفائها فى العمل بنجاح فى المجالين الاقتصادى والاجتماعى ، واتهمها ت. اس. اليوت بالمادية والابتذال ، لأنها شددت على دافع الربح ، ورأى ماركيز ، أنها تسببت فى ظهور الفاشية ، وأنها كرأسمالية فردية قد حلت محل الرأسمالية الاقتصادية ، غير أن الليبرالية كان لها من يدافع عنها أيضا ، وازداد عدد المدافعين عندما اشتد الصراع مع الشمولية . على أن الكثير من الدفاع عن الليبرالية كان فاترا بلا شك ، على نحو ما فعل الروائى الناقد فورستر E. M. Forester ، الذى أبدى استعدادا للترحيب بالديمقراطية مرتين وليس ثلاث مرات « فهو لم يؤمن بأهمية الايمان » كما قال ، ولكنه آمن بعصر من العقائد المناضلة ، فعلى كل امرئ أن يؤمن بشئ ، ومن ثم آمن فورستر بأهمية الفرد وحرية النقد ، وكلاهما مسموح به فى الديمقراطيات الليبرالية : « من هذا يتبين أن الديمقراطية أقل إثارة للبهز من الصور الأخرى المعاصرة للحكومة ، وعلى هذا فانها تستحق مؤازرتنا (٢٦) » ومع هذا فلا وجود لدفاع عن الليبراليين « السلبيين » من الطراز القديم يماثل دفاع الان Alain فى فرنسا خلال عشرينات القرن فى فتوره ودلالاته . ولما كان الان بغير أتباع كبار ، لذا يصح لنا القول بأنه لا مثيل فى مناصرة الليبرالية للاقتصادى لودفيج فون ميسس المولود فى النمسا وتابعه فردريش فون هاييك . واكتسب تقدير العالم الغربى « وانتباهه كتاب فون هاييك : الطريق الى العبودية ١٩٤٤ ، الذى قال فيه أن تخطيط الدولة - وليس الليبرالية - هو الذى يؤدى الى الشمولية ، غير أن

Two Cheers for Democracy — E. M. Forester.

(٢٦)

غير يورد ١٩٥١ ص ٦٩ .

الدعامة الأساسية لليبرالية قد جاءت من أولئك الذين كانوا على استعداد لقبول بعض القدر الموجه من الليبرالية أو تدخل الدولة - في أقل تقدير - والدفاع العقلي عنها ، ومن أمثالهم جون ماينارد كينز ، الذي أوضح في كتابه الذي قرئ على نطاق واسع :
General Theory of Employment, Interest, and Money

(١٩٣٦) كيف تستطيع الحكومة اللجوء الى ما يشبه المضخة ، وامتصاص الفائض الذي عند الأفراد . ويساعد هذا الاجراء على خروج الاقتصاد الرأسمالى من الأزمات . أما الفيلسوف جاك ماريتمان ، فقد بين كيف تساق الديمقراطية الى التوافق مع المسيحية ، وأخيرا يجيء الكلام عن كارل بوبر الفيلسوف الفيناوى ، الذى وان كان قد عارض قيام الدولة بالتخطيط على نطاق واسع ، الا أنه امتدح قيام الهندسة الاجتماعية « بالقطعة » فى « مجتمع مفتوح » .

واكتشف جاك ماريتمان - وقام توماس مان بالمثل - فضائل الديمقراطية الليبرالية أثناء عمله الوظيفي ، وتغيرت سياسته التى كانت رجعية نوعا ، فى البداية ١٩٢٦ ، عندما أدان البابا بيوس الحادى عشر شارل موارس وكتابه *action française* فلقد كان الفرنسيون الكاثوليك بوجه عام من المتحمسين للايمان بالليبرالية فى ثلاثينات القرن العشرين ، غير أن ماريتمان لم يكتف بالتفكير والتأمل ، ولكنه ساعد فى تزعم هذا التغير الهام فى الناحية النظرية ، ووضع فى مقابل « القومية المتكاملة » لموراس (أو الفاشية) مذهبه فى الانسانية المتكاملة ، أو الديمقراطية ذات الشخصية المسيحية ، كما كان يسميها أحيانا ، واعتقد مثل ت. اس. اليوت أن الديمقراطية تعتمد فى آخر المطاف على الايمان بالمبادئ الدينية أو الميتافيزيقية ، وليس على مجرد المنهج العلمى . غير أن ماريتمان قد أدرك أنه لا رجعة للحقبة « المقدسة » فى العصور الوسطى ، ودافع عن ديمقراطية الكثرة لمحاربة الشمولية ، وما عناء بذلك هو حدوث اتفاق بين المنتمين الى عقائد متعددة وبعيدة الاختلاف ، فلسفيا ودينيا على نقاط اتفاق عملية أو نتائج معينة (٢٧) ، وكانت النتائج جميعا - ولا يجب الخلط بينها وبين المبررات النظرية التى قيلت فى تبريرها ، فلا مفر من حدوث اصطدام بين الطوائف المختلفة - فى نواحي الحقوق والحريات التى منحتها الديمقراطيات للأفراد . على أن الايمان

(٢٧) انظر بوجه خاص الى كتاب الانسان والدولة لمعرفة مذهب ماريتمان فى التعددية الديمقراطية . وانظر أيضا الى كتاب *Humanisme intégrale* (١٩٣٦) وكتاب *Christianisme et Démocratie* (١٩٤٣) واحتوى الكتاب الأخير على نبوءة رأى فيها الكاتب ضرورة تجاوز الديمقراطية للاصلاح السياسى والاتجاه الى اصلاح الاجتماعى .

الدينوى بالديموقراطية عند ماريتان قد تجاوز الفردية . فالواقع انه فرق
 نفرقه حادة بين الفردية والشخصية . باعتبار أن جذور الفردية تمتد
 الى المادة ، وتسعى الفردية لتحقيق غاياتها الانانية ، بينما تمتد جذور
 الشخصية الى الروح ، وتلتزم بالخير العام وخير النفس معا ، ولقد
 اراد ماريتان وغيره من انصار « الشخصية » *personalisme*
 فى عصره (لأنه كان فى هذه الناحية من أتباع حركة الشخصية ،
 التى كانت كاثوليكية الى حد كبير ، وان لم تقتصر على الكاثوليك
 وحدهم) (٢٨) . أن يشقوا طريقهم من ناحية ، بين الليبرالية البورجوازية
 التى اعتقدوا أنها حولت الفرد الى مطلق ، وبين الشمولية - من ناحية
 أخرى - التى سخطت الفرد وأخضعته خضوعا كاملا للمجتمع . وهكذا
 دعا ماريتان الى « ديموقراطية جديدة » تجمع بين « التعددية »
 و « الشخصية » ، ولا تتوقف عن تحقيق الاصلاح السياسى ، ولكنها
 تشدد فى مطالباتها بالاصلاح الاجتماعى . فلقد التزمت الحذر من الجماعية .
 ولكنها كانت تقبل « الملكية الجماعية لوسائل الانتاج » ، التى يشترك
 فيها المنتجون والمستهلكون .

وكارل بوبر واحد من الفلاسفة السياسيين الأصلاء فى العصر (٢٩) .
 ولقد دافع عن الليبرالية من منظور المنهج العلمى ، وفى سيرته الذاتية ،
 وصف بوبر كتاب *The Open Society and its enemies* (١٩٤٣)
 بأنه من نوع « المجهود الحربى » وفى الحق ، أن هذا الكتاب الجسيم
 والفيض بالعلم ، يبدو عند قراءته كأنه كتاب حربى ، رغم أنه بدأ
 بأفلاطون ، وصوب قذائفه على الماركسيين والفاشييين وعلماء الاجتماع
 المعاصرين ، وكان سبب تعرض الماركسية للهجوم هو اتهامها بالتاريخانية
 (ومن العجيب أن يعتبر بوبر التاريخانية مرادفة للحتمية التاريخية) .
 وتعرضت الفاشية للهجوم لأنها سلمت باستخدام العقل فى الحياة
 الاجتماعية لزعمائها ادعاء القدرة على التنبؤ . وتعرض علماء الاجتماع ،
 وبخاصة مدرسة كارل مانهايم - للهجوم ليوتوبيتها أو دفاعها عن الهندسة
 الاجتماعية « الشاملة » . أما القاسم المشترك بين هذه الجماعات الثلاث

(٢٨) ضمت الحركة « الشخصية » فلاسفة فرنسيين مثل جابرييل مارسيل ولافال .
 وإيمانويل مونييه رئيس تحرير مجلة *Esprit* ووضع ماريتان مذهباً فى
 « الشخصية » فى كتاب : *La personne et le bien commun*

(٢٩) كان بوبر فيلسوفاً متعدد الجوانب . وهو معروف بكتابه عن المنطق وفلسفة
 العلم وفلسفة التاريخ وفلسفة السياسة مما . ولقد ضم بنوع الخطأ الى جماعة فيينا
 للمناطقة الوضعيين .

— فى نظر بوبر — فهو العنجهية الفكرية المستندة الى نظرة زائفة للعلم ، خدعتهم.. ودفعتهم الى الظن بأنهم اكتشفوا قوانين للتاريخ ، وبذلك توافرت لهم القدرة على التكهّن باتجاه أحداث التاريخ . ووضع مخططات كاملة للمجتمع . ومع هذا ، فمن غير المقدور تسخير العلم لمثل هذه المعرفة المتشامخة . فكل معرفة علمية قوامها الفرض والاجتهاد ، ولا تنمو الا بالاعتماد على المحاولة ، واستبعاد الخطأ . وأدرك بوبر الصلة الوثيقة بين هذا الاتجاه النقدي أو العقلانى ، الذى استحدثه العلم الحق والحفاظ على مجتمع « مفتوح » أو حر ، وكتب فى سيرته الذاتية يقول :

« يمثل كتاب « عقم التاريخانية » Poverty of Historicism وكتاب المجتمع المفتوح وأعداؤه ، كلاهما مجهودى فى الحرب . لقد اعتقدت أنه من الميسور إعادة مشكلة الحرية الى الصدارة مرة أخرى ، وبخاصة من أثر الماركسية وفكرة التخطيط على نطاق واسع أو dirigism ومن ثم فقد خصصت هذين الكتابين للدفاع عن الحرية ضد الأفكار الشمولية والتسلطية . ولقد اثبتت فكرة الكتابين من نظرية المعرفة ، التى وردت فى كتاب Logik der Forschung ، ومن اعتقادى أن نظراتنا التى غالباً ماتكون لاشعورية فى نظرية المعرفة ، ومشكلاتها المركزية (« أى ما بوسعنا معرفته » و « الى أى حد تعد معرفتنا يقينية ») لها دور حاسم فى اتجاهنا نحو أنفسنا ونحو السياسة (٣٠) .

ويتميز المجتمع المفتوح لبوبر على المجتمعات المغلقة فى التاريخ ، باصراره على « العمل بالقطعة » فى مقابل الهندسة البيوتوية والاجتماعية ، لأنه يعترف بعدم وجود كمال فى أى مجتمع غلب البسيطة ، ولن يوجد قط . وإن كان بوسع مهندس « القطعة » أن يقوم بالبحث ، وأن يكافح باستخدام وسائل عقلانية أعظم شروء المجتمع ، وأكثرها إلحاحاً ، اذا اعترف أن الحرية أهم من المساواة . ومن الحق أن أى محاولة لتحقيق المساواة الكاملة ستهدد الحرية . وعليه أن يقتنع أيضاً بأن الديمقراطية وحدها قادرة على التزويد بالاطار الشرعى للإصلاح المستمر بغير لجوء للعنف ، وعلى تشجيع استعمال العقل فى السياسة ، وتحقيق حرية الفكر وتقديم العلم .

ووجه بوبر ضربة قاضية الى الحقيقة الموضوعية فى العلوم الاجتماعية بوصفها متعارضة هى والنسبية الراديكالية ، التى عثر عليها

Intellectual Autobiography — Karl Popper (٣٠)
P. A. Schilpp The Philosophy of K. Popper

اما كتاب Logik der Forschung فكان كتابه الهام فى المنهج العلمى .

فى النزعة السوسيولوجية لكارل مانهايم وآخرين . ولقد خرج بوبر
ومانهايم من نفس العالم الفكرى الفوضوى للأيدولوجيات المتصارعة ،
والياس من امكان بلوغ الحقيقة . ولكنهما استجابا لهذا الموقف على نحوين
مختلفين . ولم ينصف بوبر مانهايم على الاطلاق . فلا ننسى أن مانهايم
كان لاجئا سياسيا ، فارا من الفاشية ، مثلما كان بوبر ، وأنه يفرق بين
التخطيط الديموقراطى والتخطيط الديكتاتورى ، وأنه بالذات كان
ليبراليا . وفقا لمفهومه الليبرالية ، يتشبه بحرية الفكر والانماء الحر
للشخصية حتى فى المجتمع المخطط . ولقد سعى هو الآخر للتغلب على
أسوأ ملامح النسبية ، بأن صور الدور الذى تقوم به فئة المفكرين
(الانتلجنزيا) فى المجتمع الحديث . اذ رأى مانهايم أن الانتلجنزيا هى
الطبقة الوحيدة القادرة على النهوض فوق الأيدولوجيات الطبقية ، وعلى
عمل توليفات لها ، وتساعد هذه القدرة على اكتساب قدر من السيطرة
عليها ، وربما ثارت الشكوك حول هل استطاع مانهايم تجنب أحابيل
نظرية النسبية ، أو الاعتقاد فى أى « حقيقة فى ذاتها » . فكما رأى
مانهايم : ان كل المعرفة ماعدا العلوم الطبيعية « تتأثر بموقف القائم
بالمعرفة » ، أى نسبية من الناحية الاجتماعية . وهذا فى الحق هو المبدأ
الأساسى لسوسيولوجية المعرفة ، اذ كان مانهايم مهتما بالظروف
الاجتماعية التى تنشأ فيها الأفكار أكثر من اهتمامه بقيمتها الموضوعية ،
ومن هنا كتب فى كتابه *Ideology and Utopia* ١٩٢٩ وهو أهم
كتبه ١ .

« يتعين أن تبدأ أى نظرية حديثة للمعرفة « بتباين هى والنظرية
« الليبرالية » (عن الحقيقة الموضوعية البعيدة عن التعصب . . بافتراض
وجود مجالات للفكر يستحيل فيها تصور وجود حقيقة مطلقة مستقلة عن
القيم وموقف الذات ، وغير مرتبطة بالسياق الاجتماعى » .

بل لقد ذهب مانهايم الى ما هو أبعد من ذلك . وكتب : « ان فكرة
الحقيقة نفسها لم تظل ثابتة عبر كل الأزمنة ، ولكنها كانت متضمنة فى
دفعة التغير التاريخى (٣٢) » .

وتنازل بوبر واعترف بأن هناك « لبا للحقيقة » فى النسبية
السوسيولوجية . ولكنه رأى أن « النزعة السوسيولوجية » قد ذهبت
بعيدا للغاية ، وأن النسبية الراديكالية الكامنة فيها تدفع الى اليأس من
العقل ، وأن المنهج العلمى قد أدى الى تداعبها . وفى نهاية الأمر « اهتدى

Ideology and Utopia — Karl Mannheim

(٣١)

نيويورك ١٩٣٦ ص ٧٩ .

(٣٢) نفس المرجع ص ٢٩١ .

بوبر الى موقف من الحل الوسط سماه « المطلق غير المعصوم » Fallibilistic ، ويعنى بذلك أن الناس قد يخطئون ، بل هم يخطئون بالفعل ، ولن يبلغوا اليقين أبدا . وكتب يقول : غير أن هذا لا يتضمن القول بأن « البحث عن الحقيقة خطأ » أو « أن الحقيقة نسبية (٢٣) » . اذ تعد النتائج العلمية نسبية فقط من ناحية تناظرها مع مرحلة معينة من التطور العلمى . وهى معرضة للاستبدال ، كلما ازدادت معرفة البشر ، وتعنى الحقيقة عند بوبر بكل بساطة : التناظر مع الوقائع التى أثبتها العلم ، وأنها تنمو بلا توقف ، ويجب السماح لها بالنمو . ولا يخفى أن كلا من بوبر ومانهايم قد اعتقدا فى الصيرورة فى الفكر العلمى والسياسى والاجتماعى معا . غير أن بوبر تمسك بعالم من الكينونة من العسير الوصول اليه ، وان كان موجودا رغم ذلك . ورأى بوبر أن هذه « الحقيقة فى ذاتها » ، التى أضعفها مانهايم والنسبيون تضمن على الأقل جانبا من الثبات فى عالم يفقر الى الثبات .

لن تكتمل أى مناقشة للفكر الاجتماعى فى القرن العشرين بغير ذكر للجماعة الاقتصادية الأوربية ، التى قد يبين فى نهاية المطاف أنها أهم فكرة أوربية لإعادة تنظيم القرن ، انها وليدة فكر جان مونييه تاجر الكيويك ، ورجل الأعمال الدولى ، وعضو الحكومة الائتلافية فى حربين عالميتين ، ومساعد السكرتير العام لعصبة الأمم ، وتولى أخيرا منصب رئيس الهيئة الكبرى لجمعية الفحم والصلب فى أوربا ، وهى الهيئة التى أنشئت فى لوكسمبورج ١٩٥٢ . ورغم أن مونييه ، ليس فيلسوفا اجتماعيا ، إلا أنه قد توافرت له رؤيا للمجتمع الجديد لأوربا الأوربية ، الذى يكبر أى جزء من مكوناته . ويبدأ فى مستوى الاقتصاد ، وفسر نظريته بالقول : لقد كانت أوربا فى يوم من الأيام مركز العالم المتحضر . ولقد بددت مواردها وعظمتها فى حربين فتاكيتين ، ولم تعد ، تبعا لنظامها الحالى ، تحيا فى « ايقاع الزمن » فما الذى يمكن القيام به يا ترى ، الاجابة واضحة . فلا يكفى عقد المباحثات بين الأمم ذات السيادة ، أو الاهتمام بالمجد القومى ، كما كان الحال فى الماضى . ولكن يتعين خلق مؤسسات جديدة يدوب فيها جزء من سيادة الأمم الأوربية ، وتكون

The Open Society and its Enemies — Karl Popper. (٢٢)

روتلدج وكيجان بول - لندن ١٩٦٩ الجزء الثانى ص ٢٢١ ، ٣٧٥ ، ٣٧٧ . انظر بوجه خاص الملحق بأكمله . الذى أضيف ١٩٦١ واختير له عنوان

A Further «Facia, Standards and Truth Criticism of Relativism.

قادرة على تنمية « الصالح الأوربي المشترك » ، وقال مونيه : ان هذا الواقع الجديد يخدم الحقائق القومية العميقة ، فهو لا يستبعد الأمزجة والعادات ، ولا احترام التقاليد والروح المتفردة لكل بلد ، ولكنه يستبعد آثار عصر آخر ، أى الخوف المتبادل ، وحماية الأسواق الصغيرة المقفلة » (٣٤) .

وهكذا يكون جان مونيه أيضا قد نادى بالمجتمع المفتوح ، الذى ينعم بالديموقراطية والليبرالية . ولكن على أساس أوربي رحيب جديد واذا تحققت هذه الفكرة ستظهر للوجود أوربا ما فوق القومية . ويترتب على ذلك تحقيق السلام ، ووضع أسس النهضة الأوربية الحضارية ، على أى حال ، لقد كان مونيه يرنو الى تحقيق هذا الأمل ، لو أُنشئت جماعة أوربية اقتصادية .

Les Etat-Unis d'Europe ont commencé — Jean Monnet, (٣٤)

— باريس ١٩٥٥ ص ٤٥ ، ٤٦ .

انهيار الغرب

صور روبين جورج كولينجود في سيرته الذاتية (١٩٣٩) الفكر التاريخي ، لا على أنه قد بلغ سن الرشد من الناحية المنهجية في القرن العشرين فحسب ، وإنما على أنه حصل على امتياز جديد ، بل لعله اعتلى عرش العلوم ، وبدا له :

« أنه قريبا بكل تأكيد - كأي شيء نتصور حدوثه في المستقبل - سيحقق الفكر التاريخي ، الذي تتزايد أهميته باطراد - وكان من المعالم البارزة في القرن التاسع عشر - ازديادا أكبر في أهميته وسرعة تقدمه خلال القرن العشرين . ولربما كنا على حافة عصر ستتحقق فيه للتاريخ أهمية مماثلة للأهمية التي حصلت عليها العلوم الطبيعية بين ١٦٠٠ و ١٩٠٠ » (١) .

ولو صح هذا التكهن ، لكان من واجب « الفيلسوف الحكيم » أن يركز أكثر على مشكلات التاريخ ، وبذلك يساعده على وضع « أسس المستقبل » . واتجه كولينجود ذاته عملا بنضيجته بكل ثقة عندما

An Autobiography — R. G. Collingwood.

(١)

أكسفورد ١٩٣٩ ، ص ٨٧ ، ٨٨ . هناك بعض الشك في مسألة متى تحول كولينجود الى اتباع التاريخيانية على وجه الدقة أو حتى هل تحول كولينجود تحولاً كاملاً إليها ، ولن اشترك في هذا الخلاف ، وبدلاً من ذلك فالتى أجيل القارئ الى مؤلفات T. M. Knox (النظر تمهيد نويس المؤلفات كولينجود التي نشرت بعد وفاته مثل كتاب

The Idea of History (١٩٤٥) ومؤلفات Alan Donegan (١٩٦٢) ، Louis Mink

• (١٩٦٩)

لاحداث تقارب بين الفلسفة والتاريخ . بل وحاول أن يضيف على الفلسفة في نهاية الأمر طابع التاريخ . على نفس النحو الذي حدث للطبيعة ، بعد أن اصطبغت بالصبغة التاريخية منذ عهد داروين ، وما حدث للاهوت بعد « النقد الأسمى » وهكذا . وقال كولينجود : أن على الفلسفة أن تتنازل عن وهم إمكان قدرتها على تناول أفكار ومشكلات أبدية ، وأن تدرك أن « كل المسائل الميتافيزيقية مسائل تاريخية » ، وأنها لم تعد تزيد عن « افتراضات سابقة مطلقة » ، توضع في وقت ما ، وفي سياق ما ، وتخضع للتغير بتغير العصور .

وعدت نبوءة كولينجود التي طرحها - كما قال لنا - في نهاية الحرب العالمية الأولى ، أمراً شائعاً في ثلاثينات القرن العشرين ، عندما شرع في كتابة سيرته الذاتية . وعلى هذا العهد ، كما كان سيقول ، كانت فكرة التاريخية قد أصبحت مقبولة ، وتناقش على نطاق واسع ، وبالأخص ما يتعلق بتاريخانية الأفكار . ولكن من الغريب ، أننا لا نصادف في أى موضع عند كولينجود كلاماً عن « أزمة التاريخية » ، كما دعاها ارنست ترولتش . فهناك فيض من الكلام عن التاريخ ، ودراسة التاريخ ، ولكن ما قيل عن المشكلة التي بدأت الآن تتراعى للكتاب والفلاسفة والمؤرخين أيضاً ، وبخاصة في ألمانيا ، وإن لم يكن فيها وحدها ، كان أقل مما يجب . ويتركز الحديث في هذا الفصل الأخير أساساً على هذه الأزمة ، فمن ناحية ، لقد استثيرت الأزمة ، وكلمة أزمة كلمة ثقيلة الدم ، غير أنه لا غنى عنها عند أى حديث عن فكر القرن العشرين ، بما في ذلك فلسفة التاريخ ، من أثر الحرب العالمية الأولى (والأصح من أثر حربين عالميتين) ، إلا أنها - كما أسلفنا (٣) - قد سبقتهما وكانت - من ناحية ثانية - أزمة داخلية ، انبثقت من داخل التاريخ ذاته ، وبخاصة عند النظر إليه إلى جانب الفلسفة . غير أن هذه الأزمة ترجع بغير شك إلى اجتياح الأحداث وعمادها هو الانشغال بمشكلة المعرفة ، وفقدان الإيمان بمعنى التاريخ ، وسببه ، وليسست المشكلة هي حداثة التركيز على هذه الأزمة ولكن الأهم هو الأبعاد التي جرتها في ذيلها في القرن العشرين ، وخصوصاً بعد ١٩١٤ .

An Essay on Metaphysics — R. G. Collingwood. (٢)

أكسفورد الفصل السادس «Metaphysics ■ Historical Sciences» انظر أيضاً كتاب An Autobiography الفصل السادس والفصل السابع .

(٣) انظر ص ٧ .

وقبل النظر فى هذه الأزمة ، ووقائعها ، فإن الأوفق هو الرجوع الى كولنجوود مع توخى الإيجاز ، وأن نتحدث فى اختصار عن ايتهد ولينين ، وأثبت الثلاثة (وقد يثبت آخرون نفس الراى) أن الفلسفة الأقدم للتاريخ قد استمرت باقية ، بل وازدهرت الى حد ما ، وأن تعرضت لتحويل ملحوظ فى تربة القرن العشرين . ويمثل كولنجوود نموذجا للتاريخانى - والواقع أنه أحد زعماء أصحاب نظرياتها - الذى حافظ على الايمان بكل من المعرفة التاريخية والدروس المستفادة من التاريخ . واعتقد كولنجوود أنه من المستطاع استحضار التاريخ « أو شذرات هامة منه اذا أعدنا التفكير فى أفكار أولئك الذين مضوا من قبل » . وأن كان من المتعذر القيام بأمر مماثل فى حالة المشاعر ، لاستحالة ذلك . وعلى هذا تكون « الافتراضات السابقة » ، ليست مرتبطة ارتباطا مطلقا بالسياق التاريخى ، أو بأفكار القائم بالمعرفة ، ولكنها تتصف بموضوعية ما ، وحقيقة ما خاصة بها . ومن هنا يصح القول بأن البحث التاريخى هو الطريق الملكى لمعرفة الذات والحكمة العملية . لقد عرف التاريخ الناس بأساليب الماضى فى التفكير فى المسائل التى من المقدور إعادة احيائها كمرشد لأفعال الحاضر : « فنحن ندرس التاريخ ، حتى نرى على نحو أوضح الموقف الذى يواجهنا فى حياتنا العملية (٤) » ، وبعد أن تسلم كولنجوود بهذا الاعتقاد « استطاع التحدث فى عهد ما بعد الحرب العالمية الأولى عن « علم للشئون الانسانية » يفيد الموقف الانسانى نفس الفائدة التى حققها علم الطبيعة لعالم الطبيعة ، أى يضع هذه المعرفة تحت امرته . وربما أمكن اضافة أنه رغم شعور كولنجوود بالشك فى « قضايا » الميتافيزيقا (بالمقارنة بالافتراضات السابقة) الا أنه لم يتنازل قط عن الميتافيزيقا كعلم للكينونة ، أى أنه لم يضيف عليها طابع التاريخ ، فالكينونة - وهى موضوع الفكر الميتافيزيقى - تمثل الحقيقة التى يعد التاريخ والعلم والفن والدين مظاهر لها .

واحتفظ كولنجوود ببعض آثار من الاعتقاد فى « الدوجما القديمة » للتقدم التاريخى ، ومن ناحية أساسية ، كان كولنجوود متشككا فى التقدم . ورأى أنه لو نظرنا الى التقدم لا كمجرد احتمال ، وإنما كواقعة تاريخية فعلية يتبين لنا أنه رؤيا موهومة الى حد كبير ، من العسير التحقق منها ، لأنها تعتمد على منظور الرأى ، والمؤرخ ضمنا ، ومن جهة أخرى ، كان ايتهد مؤمنا أشد ايمان بليبرالية عهد الملكة فيكتوريا « والانسياق الوئيد للبشرية تجاه التحضر » ، ويتسم بطابعه الأخلاقى والاستطابقى

(٤) Collingwood نفس المرجع (النظر ملحوظة . غ) ص ١١٤ .

والفكرى معا ، وكان وابتهد بطبيعة الحال ، على دراية حسنة بمشكلة المعرفة التاريخية ، واستحالة « المعرفة البحتة » ، دون مراعاة الافتراضات السابقة للمؤرخ ، أو معاييره ، ولكن وابتهد لم يعرها اهتماما كبيرا مثلما فعل كولينجود ، أو يساعد على طغيانها على نظرتة الجامعة . ولربما جاز القول بأن فلسفة التاريخ عند وابتهد ، والتي عرضت أساسا فى كتابه *Adventures of Ideas* (١٩٣٣) خليط من « ميل » و « ليكى » والمثالية الأفلاطونية . ولم يغب عن خاطر ليكى اطلاقا وجود الشر والتنافر والأخطاء فى التاريخ ، أو عشوائية الحضارة وقصورها . وبالرغم من ذلك ، رأى وجود دور رئيسى « للعقل » فى التاريخ ، وأدرك انتصار الاقناع على القوة ، والقدرة العظيمة للأفكار القائمة على المشاعر فى تغيير بعض أحوال بعض العصور والارتقاء بالجوانب الانسانية . ويقوم الخلاف — بالفعل — بدور موجب — كما كان الحال عند ميل — لأنه يساعد على الاقدام على مغامرات الأفكار ، والحيلولة دون حدوث نوع من « التخدير » ، الذى تسبب فى توقف الحضارة . واعتقد وابتهد فى وجود « دفقات » *Process* فى التاريخ ، كما يحدث فى الطبيعة ، وبذلك أمكن فهم أى شئ فعلى بالرجوع الى « حركة صيرورته ، وتوقفها وتلاشيها » (٦) . غير أن وابتهد قد فسر الدفقات التاريخية أو الصيرورة تفسيراً متفاهلاً ، كما يتوقع من أى انسان طيب يحيا فى عهد ليبرالية الملكة فيكتوريا . بطبيعة الحال ، كان هذا ما حدث أيضا فى حالة الماركسيين الذين أحدثت فلسفتهم المتفائلة للتاريخ استهواء على نطساق واسع فى عصر شعور بالعدمية ، وان كانت هذه الفلسفة قد اتسمت بثنائية فى طابعها كالديانة المانوية القائمة على ثنائية الخير والشر . وثمة نقطتان جديرتان بالإشارة هنا بخصوص ذلك . لأن المذهب قد ظل هو هو فى مقامات أخرى من الناحية الجوهرية ، كما وضعه ماركس وانجلز . والنقطة الأولى — هى أن ماركس قد بدأ مؤمنا بالتحتمية الصارمة ، ثم عدل عن رأيه عندما

(٥) اعتقد كولنجود أن التقسّم أمر ممكن . وكما ذكر انه من خلق « التفكير التاريخى » عندما يحتفظ فى العقل بما تم تحقيقه فى الماضى ، ويتفوق عليه . وعلى هذا النحو « ومن قبيل الموصولية » يعد أينشتين قد حقق تقدما على نيوتن . انظر فى هذا الشأن الى كتاب كولنجود : *The Idea of History* اكسفورد نيويورك ١٩٥٧ ص ٣٣٣ وانظر أيضا الى مقاله *A Philosophy of Progress* ضمن كتاب كولنجود *Essays in the Philosophy of History* جامعة تكساس ١٩٦٥ .

(٦) *Adventures of Ideas* — Alfred North Whitehead . — ماكملان

١٩٣٣ ص ٣٥٤ . وانظر أيضا الى كتاب *Good Tidings* — Warren Wager

ففيه أمثلة لاستمرار الايمان بالتقدم بين علماء الاجتماع .

اتضح أن العمال الصناعيين لم يتجهوا الى التنمية التلقائية للوعي الاجتماعي المنتظر منهم في وضعهم الاقتصادي ، ولا يخفى أنه لكي تتحقق الأهداف الضرورية للتاريخ (الثورة أولا ثم المجتمع اللاتقي فيما بعد) فلا بد أن تخضع الكتل البشرية في كل مكان - بما في ذلك أولئك الذين يحيون في بلدان متخلفة وتحت السيطرة الامبريالية - لتوجيه نخبة من رجال الفكر ممن يعون أهدافهم ، ومن القادرين على الافصاح عن ذلك ، وتنظيم الكتل البشرية بطريقة فعالة في آخر المطاف . وهكذا يكون لينين قد ضم دور « الوعي » أو التغير المرغوب للمذهب الماركسي الكلاسيكي الى القوانين الضرورية والدقات الاقتصادية والتلقائية في التاريخ . وظهرت هذه الفكرة مكتملة أو تامة النضج في عمل مبكر يدعى « ما الذي يجب أن يفعل ؟ ١٩٠١ » ، وفيما بعد ، كان على لينين أن يحاول التوفيق بين هذه الأفكار البادية التضارب بالاعتماد على الفكرة اللاماركسية للخصائص المكتسبة ، وهذه الفكرة التي نرضى عنها لانجلز ذاته ، قد نادت بالقول بإمكان توارث التنوع في العقل والزراعة وهي مقومات من نتائج البيئة الاقتصادية ، وعلى أي حال ، لقد غدت فكرة النخبة وضرورتها في عملية الانتخاب والاختيار عنصرا ثابتا في شريعة السوفييت ، عندما استولى ستالين على السلطة ، وأراد توكيد قوة الحزب والديكتاتورية وعبادة الشخصية في تشكيل التاريخ .

والنقطة الثانية الجديرة بالذكر أن كثيرين ممن اجتذبتهم الشيوعية في أوروبا الغربية قد أدركوا المأساة الكامنة في التفسير الشيوعي للتاريخ . وفضل الماركسيون الأوروبيون غالبا - كما فعل الكاتب والشاعر الفرنسي لويس أراجون - أن يروا انتصار العقل في التاريخ فقط ، وما يتضمنه ويترتب عليه من شعور بالمتعة ، وما يبشر به من آمال في حالة السير على هديه ، ومن ناحية أخرى ، فلقد رأى جان بول سارتر - وهو بالتحديد متعاطف (على الحركة الماركسية) - وإن كان ليس عضوا بالحزب - في أعقاب الحرب العالمية الثانية ، مظاهر الهلع والقلق في التاريخ ، واحتج سارتر على فكرة الحتمية التي تستبعد دور الاختيار الانساني من تيار التاريخ . واعترض ألير كامى - وهو من المتجهين الى اليسار ، وإن لم يكن شيوعيا - على الحتمية الشيوعية (وسماها الاطلاقية التاريخية historical absolutism) ولكنه بالاضافة الى ذلك ومختلفا عن سارتر ، قد احتج على أية « ثورة » بعد اعتقاده أنها ستزهق أرواح العديده من البشر ، وتضحى بالأبرياء والمذنبين سواء بسواء ، وتهدد الجميع في

ناحية الحرية ونواحيهم الشخصية ، وتشدد أزر القول بأن الغاية تبرر الوسيلة .

لم يكن الليبراليون والماركسيون - والماركسيون أكثر من الليبراليين - هم الجماعات الوحيدة التي دعت الى التقدم الى الأمام والارتفاع الى أعلى في التاريخ . فعلى أن نوجه الانتباه الى البيولوجيين المتفائلين أو التطوريين ، الذين نظروا الى المدى البعيد ، ولم يكتفوا بما حدث من تقدم ، ولكنهم تكهنوا بقدم مستقبل رغيد للبشرية . وربما دفعتنا الى الاعتقاد أية قراءة خاطفة لأفكار « تيار دى شاردان » وجوليان هكسلي أن محنة أوربا ، ومحنة العالم في القرن العشرين قد مرت عليهما مرور الكرام . غير أن الحقيقة خلاف ذلك . إذ أدرك الاثنان تصدع القرن العشرين المأسوي ، بعد التوقعات المتفائلة في القرن التاسع عشر . وقال هكسلي : « مازالت أقدامنا مغروسة في الوحل البيولوجي » ، حتى بعد آلاف السنين من التطور الانساني (٧) ، غير أن النقطة الأساسية ، التي أراد طرحها هي أن الأحداث القريبة العهد لا تمثل أكثر من « تكة واحدة في ساعة التطور » ، وأنه بعد كارثة الانسان ، فإن التطور قد انتقل من مرحلة بيولوجية صرفة الى مرحلة سيكلوجية ، وانتهى الى الوعي بنفسه واتجاهه . ومن ثم فانه غدا قادرا على توجيه مستقبله . وغنى عن البيان أن كلا من تيار وهكسلي اللذين اتبعا طريقين متناظرين للفكر ، وشعر كل منهما نحو الآخر بكل تقدير واحترام ، قد اتبعا نظرة أشد تفاؤلا عند حكمهما على قدرات الانسان ، أى أكثر من أولئك الذين وردت أسماؤهم في الفصل المعنون « الانسان الاشكال » ، لأنهما نظرا الى الانسان والتاريخ الانساني في سياق الكون كله والعالم أيضا اللذين تصورا كدفعة هائلة للصيرورة . ولعل الاثنين يذكروننا بأشياء مماثلة قالها برجسون ولويد مورجان وصمويل ألكسندر . وحققت هذه الدفعة مستويات أعلى للوجود والتنظيم . وليس هناك أى شيء لا نعرفه فيما يتعلق بهذه الدفعة الصاعدة لأعلى ، كما قال الماركسيون ، وكان هكسلي دائب القول بوصفه « تطوريا انسانيا » : بأن التطور من الآن فصاعدا سيرتكن الى حرية الاختيار عند الانسان ، والاستخدام الذكي لقدراته . ولعل تيار كان أكثر اتباعا للحتمية ، لأن علمه كان وثيق الارتباط بغائية اللاهوتية ، رغم اعلانه عكس ذلك ، وتطلع تيار في كتاب

(٧) The Humanist Frame مقالات نشرت تحت اشراف Julian Huxley

هاربر نيويورك ١٩٦١ ص ٢٠ .

ظاهرة الانسان (الذى نشر بعد وفاته ١٩٥٥) وفى كتب أخرى (٨) ، الى الزمان الذى يتطور فيه التاريخ ويقترّب من نهايته ، أى من قمة الزمان ، وفيها يكون الانسان قد تفوق على نفسه وفى حالة ال *ultra hominisation* وهو الاسم الذى أطلقه على الدفعة ، عندما يكون الانسان قد تمكن من تجاوز « الفردية » لكي يحقق « الشخصية » ، بلامحها المميزة كالمحبة والاتحاد مع الآخرين ، وتحدث تيار عن هذا الاتجاه نحو « توليف الأشياء » واعتبره نفاذاً فى داخلها ، ووصفه بأنه « ضرورى بيولوجيا » وأدرك هو وهكسلى تطور الحياة ، والتاريخ ، وأن هذا التطور متجه على نحو مغاير للقانون الثانى للثرموديناميك ، كما يصح القول ، فهو يجمع ويربط بدلا من أن يزيد تفتيت الكون وبعثرة شذراته .

وكما تبين أنفا ، لم يكن التفاؤل هو الشيء الجديد فى فلسفة التاريخ ، سواء على الطريقة القديمة أو الجديدة ، ولكن الأمر عكس ذلك . اذ كان هذا الشيء الجديد هو التشاؤم أو الشك الذى اتجه أولا الى التساؤل عن قيمة المعرفة التاريخية ذاتها ؟ وهل تعتمد الدراسة الموضوعية للتاريخ ممكنة ، كما زعم المذهب الوضعى ، فى القرن السابع عشر ؟ وهل يمثل التاريخ بالفعل عالما موضوعيا يتألف من أحداث سابقة من الميسور اكتشافها ، وهل يعد المؤرخ حقا مشاهدا محايدا قادرا على إعادة انشاء الماضى ، واستحضاره وتفسيره مستقلا عن أفكاره وأهواء عصره ؟ لقد ناقش المؤرخون والفلاسفة وعلماء الاجتماع بعنف وشدة هذه الأسئلة طوال عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته ، ورغم أن الدراسات قد تركزت فى ألمانيا ، الا أن الحوار قد أحدث هديرا فى كل أوروبا ، وانتقل الى الولايات المتحدة ، وامتألت المجلات ذات النفوذ فى ألمانيا ، وعلى الأخص مجلة *Die Neue Rundschau* ومجلة *Historische Zeitschrift* بهذه المناقشات وبالكتب التى ألفها ترولتش ١٩٢٢ وكارل هويس ١٩٣٢ وآخرون كثيرون . نعم لقد ناقشوا هذه المسائل بالإضافة الى مشكلات « التاريخانية » الأخرى ، وكان الفيلسوف المؤرخ بنديتو كروتشى يحاجى حول أسئلة مماثلة منذ تسعينات

(٨) انظر بوجه خاص الى المقالات التى جمعت فى الكتاب الذى يحمل عنوان :

L'Avenir de l'homme (١٩٥٩) ترجم للإنجليزية تحت عنوان *The Future of Man*

• ١٩٦٤

القرن التاسع عشر ، عندما سأل هل التاريخ فن أم علم ؟ وفى انجلترا قام كولينجود والفيلسوف أوكيشوت بعمل مماثل ، كما شارك المؤرخون الأمريكان بدور فعال ، من أمثال كارل بيكر وتشارلز بيرد . وعندما نتذكر ما حدث من منظورنا ، يبين لنا أن النقاش حول المعرفة فى التاريخ ، يمكن أن يعد مجرد جزء من النقاش الفلسفى الأوسع الذى كان يدور بين المثاليين الجدد والوضعيين ، وكان قد بدأ فى أواخر القرن التاسع عشر وأثر فى فلسفة العلم ، ولكنه كان أيضا ، وإلى حد ما ، من صنع مؤثرات داخلية بالمنطق القاسى للتاريخانية التى هدت بجعل المؤرخ نفسه يبدو نسبيا ، بل وأيضا نظرات هذا المؤرخ الى التاريخ ! .

وتراوحت النتائج المستخلصة من المعرفة التاريخية بين الشك الكامل والشك المعتدل ، ويكاد كل المتشاكين يتفقون - على طريقة كانط - على القول بأن العقل أو الوعى يقوم بدور فى انشاء العالم الخارجى ، ولكن هذا ربما عنى - كما حدث عند كروتشى - أن يكون من الواجب إعادة قيام المؤرخ بتجريب وقائع التاريخ وتفسيرها ، قبل أن يحيا فى الحاضر . ومع هذا فان كروتشى قد أقر القول بأن التحقق من بعض الوقائع ميسور ، أما التحقق منها جميعا فليس كذلك ، وكان ترولتش يعنى تماما ضرورة قيام كل عصر بإعادة الفهم من جديد للحركات العظمى للتاريخ ، وفهمها من وجهة نظره («وما الذى يبقى اذن من حقيقة الموضوعية» (٩) ؟) واستمر ترولتش يعتقد فى امكان العثور على قيم كلية فى التاريخ ، وبالرغم من تشكك صديقه ماكس فيبر فى وجود أى مبادئ للمعرفة التاريخية ، الا أنه استمر يرى أنه من المستطاع الاهتمام الى معرفة موضوعية للعالم الاجتماعى بفضل المنهج العقلانى . وتمادى آخرون ، وعلى الأخص فى ألمانيا وبلغوا بالشك الإستمولوجى ، أو الشك فى المعرفة حده الأقصى . وهناك بعض دلائل على أنه رغم عدم اعتراف المؤرخين الأكاديميين بالتاريخانية أو رفضهم لها ، فان هذه التاريخانية الراديكالية قد صادفت جمهورا عريضا (١١) . وحثت هذه الحالة المحبطة أحد المشاركين فى تحرير مجلة Historische Zeitschrift الى استخلاص القول بأن « عصر

(٩) — Die Krise des Historismus — Ernst Troeltsch.

Die Neue Rundschau. الجزء الثالث والثلاثون ١٩٢٢ الجزء الاول (س ٥٧٩ .

(١٠) انظر الى ملاحظات Karl Heuss على كتاب Die Krise des Historismus

نشر Mohr بتوبنجن ١٩٢٢ (ص ٣٦ - ٣٧) ولقد طبع كتاب Theodor Lessing على سبيل المثال أربع طبعات. واسم هذا الكتاب هو Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen كل هذا رغم ازدراء الأكاديميين المحترفين

التاريخية قد ولى عهده ٠٠ واختلفت الايمان بالفكر التاريخي الموضوعي (١١) « ٠ ولم يكن القول المجلد السابق الذي ذكره فيلسوف كيمبرج أوكيشوت في كتابه الهام *Experience and its Modes* ١٩٣٣ هو أبعد المواقف تطرفا حيال هذا الموضوع ، ولكنه كان الموقف الممثل للمعارضة لنظرية وجود تاريخ موضوعي « أو للمذهب الوضعي في التاريخ . ورأى أوكيشوت أن الاعتراض على هذه النظرية يدور حول عدم وجود « اتجاه تاريخي للأحداث » مستقل عن تجربتنا لها »

« ان الاختلاف بين التاريخ كما حدث (مجرى الأحداث) والتاريخ كما يبدو للفكر ، أى الاختلاف بين التاريخ في ذاته والتاريخ موضع التجربة فحسب ، يجب أن ينتهى ، فهذا الاختلاف ليس مجرد زيف ، انه لا معنى له ، لأن التاريخ تجربة ، ويمثل عالم تجربة المؤرخ ، وهذا العالم عبارة عن عالم من الأفكار « أى عالم الأفكار عند المؤرخ (١٢) » .

وحرص كولنجوود ، والذي هاجم أوكيشوت ، على الإشارة الى أن أوكيشوت لم يعن القول بأن التاريخ هو أفكار المؤرخ فقط ، أو أنه لا وجود لوقائع تاريخية ، فما قاله أوكيشوت هو أن العالم التاريخي ، اذا نظر له فى ذاته سيبدو تجريدا من « العالم الحق » ، ومن ثم فانه لن يدل على أى نوع من الواقع المطلق .

وسارت الشكوك فى معنى التاريخ موازية للشكوك فى المعرفة التاريخية . وكان المقصود بالمعنى هو القيم التى تكتشف فى التاريخ ، سواء كانت قومية أو عالمية . والتاريخ ، كما هو موجه الى هدف ، أو متجه الى اتجاه مرغوب ، وبدا التاريخ عند عدد متزايد من الناس اشكاليا كالانسان (أو بسبب الانسان) « وهذا أمر مفهوم ، على ضوء الأحداث المعاصرة » اذ كادت حرب الثلاثين عاما فى القرن العشرين أن تكون ضمنا لظهور نظرات جديدة للتاريخ مصحوبة بشكوك حول معناه ، على الأقل كما فسر تقليديا ، ومع هذا فيكاد يكون من المؤكد حدوث أزمة فى المعنى ، وان كانت أخف شدة حتى دون التعرض لما يجرى عند بحث « الحوادث » ، وأوضح ارنست ترولتش هذه الحالة فى مقاله الشهير

Der Wandel im Geschichtlichen — C. H. Becker

(١١)

Bewusstsein ١٩٢٧ ضمن *Die Neue Rundschau* الجزء الثامن والتلاتون . كان بيكر

يشغل وظيفة وزير للثقافة عندما كتب هذا المقال .

Experience and its modes — Michael O'Riordan

(١٢)

— كيمبرج ١٩٣٣ ص ٩٣ انظر أيضا ص ١١ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٥٥ .

١٩٢٢ عن التاريخانية • وفيه تتبع أزمته ليس حتى الحرب العالمية ،
التي قلما ذكرها بالاسم • ولكن حتى مشكلة القيمة ، التي طرحتها قضية
النسبية التاريخية ، وقال :

« تعنى التاريخانية بأعمق معانيها طبع كل معرفتنا بطابع التاريخ ،
وادراكنا للعالم الروحي أيضا ، كما حدث خلال القرن التاسع عشر •
ونحن نرى في هذه الحالة جميع الأشياء في تيار الصيرورة
im Fluesse des Werdens ويستوعب في هذا التيار كل من الدولة
والقانون والأخلاق والدين والفن بحيث لا نعقلها الا كمكونات للنمو
التاريخي •• نعم لقد هزت التاريخانية كل القيم الأبدية (١٣) » •

ولقد حاول ترولتش بالذات - كما سبق التنويه - العثور على قيم
في التاريخ بالرغم من النسبية • ولكن عند آخرين ، كانت النسبية
هي الصخرة التي ارتطمت بها آمالهم في الاهتداء الى معنى للتاريخ •

ومن الجدير بالاهتمام ، ان اعادة اكتشاف المعنى في التاريخ ، لم
يكن بأى حال مقصورا على المؤرخين المحترفين أو على الفلاسفة المحترفين •
والحق أنه من المستطاع القول بأنها أصبحت تخص أكثر من ذلك الفنانين
والوجوديين والمسيحيين والمشتغلين بالتحليل النفسى • وذكر ترولتش
« الدليتانى » والصحفيين فى مقاله • وخص بالذكر أوزغالت اشبنجلر
المدرس بالمدارس الثانوية الذى أحدث كتابه انحلال الغرب تأثيرا
كاسحا بعد الحرب العالمية الأولى ، وهربرت جورج ويلز • ومن الذين
يخطرون على البال فورا فرويد وكارل جوستاف يونج والشاعر بثلريتس
والروائي وكاتب المقالات توماس مان والمفكرين المسيحيين من أمثال
نيقولاس برديف وبول تيليش وأندرية مالرو وكارل ياسبرز وجان بول
سارتر • فلقد تأمل كل من سبق ذكرهم ، وغيرهم معنى التاريخ ،
واهتدوا الى نتائج أقرب الى الجدة ، وإلى نتائج متشائمة فى أحيان غير
قليلة • وكما قال بيير هنرى سيمون : لقد أصبح التاريخ مصدر ازعاج
فى القرن العشرين مثلما كانت الميتافيزيقا والدين فى القرن التاسع
عشر (١٤) • ومن المقذور دراسة هذا الازعاج على نحو مناسب تحت
عناوين عديدة : كالحركة المضادة للتاريخانية - تقدير جديد للدور الذى
يقوم به اللاعقل فى التاريخ - اعادة احياء نظريات الدورات فى التاريخ

(١٣) Die Krise — Troeltsch. (انظر ملحوظة ٩) ص ٥٧٣

(١٤) l'Esprit et l'histoire — Pierre-Henri Simon.

ارمان كولان ١٩٥٤ الفصل الاول •

..... ومما له أهمية عظيمة ، أن ندرك أن أوروبا لم تعد تحتل الصدارة في العالم التاريخي ، وانها على أى حال قد أضحت على حافة الانهيار الحضارى ، وبدأ هذا الانهيار من قرون مضت ، وتضمنت الفكرة الأخيرة بالضرورة المحتومة إعادة النظر في العصور التى انقسم اليها التاريخ تقليديا واستحداث تصنيف جديد للعصور ، وإعادة كتابة التاريخ بالنسبة لباقي العالم .

ونبه بنديتو كروتشى في خطاب ألقاه سنة ١٩١٠ الى تداعى الاحساس بالتاريخ ، الذى تصاعد فى بعض الأحيان وتحول الى مناهضة صريحة للتاريخانية فى أوروبا على عهده ، وشعر كروتشى من جراء ذلك بالصدمة والغزع ، اذ كان أولئك ممن شابهوا المستقبلين فى بلاده ومن السلالة الجديدة للتسلطيين من الذين أداروا ظهورهم للماضى ، أو من أولئك الذين حاولوا الإحاطة بالتاريخ بعد تحويله الى قوالب مجمدة ، « انهم الملحدون واللامؤمنين فى عصرنا » ، وقال أيضا : « أنهم قد جردوا الانسان » من آخر ايمان دينى بقى عنده » ، أى من التاريخ القادر على ضم الفرد الى الكل أو بمعنى أصح الذين كافحوا فى الماضى والحاضر فى سبيل الجمال والحقيقة (١٥) . والحق أنه بالإمكان الاهتداء الى معارضى التاريخانية بوفرة فى عشرينات القرن العشرين ، لا بين الجماعات التى أشار اليها كروتشى فحسب ، وانما أيضا بين من يسمون فى ألمانيا باصحاب القرار السياسى (١٦) « وبين الوجوديين » الذين اتجهوا بعقولهم الى الحاضر والمستقبل ، ونسوا الاتجاه بعقولهم الى الماضى ، لأنهم ركزوا على « الحياة » والقرار الشخصى ، والكفاح لتعريف ماهية الانسان وتاريخه . وساعدت يقينا الحرب العالمية الاولى على تعزيز هذا الاتجاه المعادى للتاريخانية . وما جرت به فى ذيلها من شعور بالاحباط من الماضى ، وما حدث فيه ، ومن أفكاره « غير أن جذور هذا الاتجاه تمتد الى ما هو أعمق . ومن المستطاع ادراك ذلك من الحركة المستقبلية التى بدأت قرابة سنة ١٩١٤ . وكان زعماءها الأوائل ممن مجدوا الحرب ، من أمثال الشاعر فيليبو تومازو مارينيتى ونفر من المصورين بينهم المصور

Antihistorismus — Benedetto Croce (١٥) فى مجلة

Historische Zeitschrift الجزء ١٤٣ (١٩٣٠) ص ٤٦٦

(١٦) Ernst Junger مؤلف كتاب In Stahlgewitten

مثلا « للمصمم السياسى » ا صاحب القرار السياسى « ولم تتبق لديه أى قيم بعد كارثة الحرب غير الحياة والفضال — من Junger انظر ص ٩

أومبرتو بوشيونى ، واختلقت المستقبلية عن المظاهر المختلفة لمناهضة التاريخانية ، لأنها كانت حركة متفائلة أصلا ، وتمجد عالم الآلات الحديث والمدينة (أو قل الحياة فى المدينة) والعلم والسرعة والحركة والتغير . ونشأت فى إيطاليا أو هن الدول الاوربية عصرية ، والتي كانت مشغولة أكثر من أى بلد فى أوروبا بـماضيها ، وثار المستقبليون ضد هذه العقلية الفارقة فى الماضى ، أى فى عالم المقابر والمتاحف والأنثىكة ، ومعظم ما كانوا ينوون قوله متضمن فى بيان مارينيتى المضطرب ١٩٠٩ ، والذي دشمن به الحركة :

« لماذا ننظر وراءنا ، بينما الواجب يدعونا الى تحطيم الأبواب الخفية للمستحيل ؟ لقد مات الزمان والمكان بالأمس ، ونحن نعيش بالفعل فى المطلق ، لأننا خلقنا بالفعل السرعة والحاضر الأبدى الدائم (١٧) » .

وقال المصورون فى بيان متأخر : « يسقط المصور بوسان والمصور آنجر ، ويسقط كل أولئك الذين جمدوا فنهم بتمسكهم بالعنيد بالماضى ، بل ويسقط حتى التكعيبيون لأنهم استمروا يرسمون أشياء مجمدة لا تتحرك ، وكل المظاهر الساكنة فى الطبيعة (١٨) » ورسم المستقبلليون بدلا من ذلك أقداحا متحركة وسيارات تتسابق ومدنا . وفى لوحة بوشيونى المدينة تستيقظ ١٩١٠ - ١٩١١ لوحة رقم ١٠ ، لا يفترض أن يكون الناظر منفصلا عن المبنى ، بل أن يكون مغمورا فيه غارقا فى صخب المدينة وديناميتها . اذ كان مفتاح مذهبهم هو الدينامية . وفى الحالات التى ارتكنت فيها المستقبلية على أساس ميتافيزيقى ، فان هذا الأساس كان مستمدا من نيتشه وبرجسون اللذين استشهد بهما المستقبلليون بنحور . وتكلم بوشيونى بلغة برجسون عندما وصف الدينامية فى المجلة المستقبلية Lacerba « لاشيربا » ، التى لم تعش طويلا : « انها الحياة نفسها ، أى فى الصورة التى تخلق فيها الحياة بصيرورتها اللامتناهية

(١٧) Manifesto of Futurism — Marinetti فى ٢٠ فبراير سنة ١٩٠٩
ضمن كتاب Futurism تأليف Joshua Taylor متحف الفن الحديث بنيويورك
١٩٦١ ص ١٢٤ .

(١٨) Technical Manifesto فى ١١ ابريل ١٩١٠ وقمه كل من
Boccioni ، و Severini, Balla, Russolo, Carrà - فى نفس المصدر
ص ١٢٧ .

اللامتقطعة (١٩) ، ، أى الصيرورة كشئ معارض لأى نوع من الماضى الميت ، والحياة كنفىض للتاريخ .

وتشابه فرويد هو والمستقبلون . اذ نظر الى الماضى نظرة تساؤل . وان كان الماضى لم يبد ميتا على أى نحو فى نظره . والواقع انه كان مشغولا بالماضى ، وبخاصة الماضى البدائى . وادرك قوته وأثره على الحاضر ، وهكذا يكون فرويد قد عثر على معنى للتاريخ ، ولكنه ليس نفس المعنى الذى أدركه المسيحيون والعقلانيون ، ان فرويد مثل ممتاز لأولئك الذين تزايد عددهم باطراد فى القرن العشرين ، أى الذين رأوا التاريخ ممثلا لحكم اللاعقل ، وبطبيعة الحال ، فانه لم يره دائما على هذا الوجه . فأحيانا كان يتكلم كأنه واحد من الوضعيين ، أى عن التطور نحو زيادة اتباع العقل عبر المراحل « الاحيائية » animistic و « الدينية » و « العلمية » للتاريخ ، ولكن فرويد قد اعتاد التشديد على دور اللاعقل كما حدث فى كتاب الطوطمية والمحرمات ١٩١٢ وعلم النفس الجماعى ١٩٢٢ . وفى عدد كبير من المقالات التى نشرت أثناء الحرب . ولعل هذا كان أمرا طبيعيا فى عصر « علم النفس » . كما سماه أوتو رانك ، وعلى أى حال ، فان المحللين النفسيين ، ومعظمهم كان مهتما بالتاريخ . قد كانوا ضمن الممثلين الأساسيين للتاريخانية « اللاعقلانية » . ولم يكونوا الممثلين الوحيدين . كما يبين مثلا من النظرات المتقلبة لمؤرخ أكاديمى مثل فردريش ماينكه ، الذى نشأ على تقاليد رانكه ، ولم يتنازل قط عن الاشادة بدور العقل فى التاريخ ، غير أن الحرب العالمية الأولى دفعته الى مراجعة أفكاره عن الأنماط السلوكية للدولة والتاريخ . ولم يكن منطق الدولة Staatraeson الذى ألف عنه ماينكه كتابا هاما سنة ١٩٢٤ (ترجم الى الانجليزية باسم الماكيافيلية) ماثلا للاعقل بطبيعة الحال . ولكنه كان قادرا على اتباع مسلك همجى ، وكثيرا ما فعل ذلك ، فلم يعد ماينكه قادرا على مشاركة رانكه بدون قيد أو شرط فى وثوقه من قيام الدولة دائما بحماية أوروبا من اساءة استخدام السلطة والعنف ، واستخلص ماينكه : « ان العالم التاريخى يبدو لنا أشد غموضا ، وفيما يتصل بما سيحدث له من تقدم لاحق ، فانه يبدو لنا أخطر وأبعد عن

(١٩) استشهدت بهذا Rosa Clough فى كتاب Futurism

نيويورك ١٩٦١ ص ٩٦ .

اليقين مما بدا للأجيال التي اعتقدت في انتصار العقل في التاريخ (٢٠) .

وتأمل فرويد أيضا الحرب ، وكثيرا ما انتهى الى نتائج لم تكن بعيدة التشابه عن نظراته للدول والأمم ، غير أن براهينه جاءت مختلفة ، لأنه كان عالم نفس ولم يكن مؤرخا ، فخلد حدثت حروب على الدوام ، ويحتمل أن تستمر في الحدوث ، فلماذا هذا ؟ ، ان هذا يرجع الى السبب بعينه الذي جعل الشيوعيين يبدون مخطئين للغائهم الملكية الفردية كعلاج لأمراض البشر ، لأن الطبيعة البشرية سفاحة في صميمها (وان كانت هناك محبة أيضا ، وشيء من العقلانية) . وبمعنى ما ، فمن المضلل القول بأن فرويد قد ظن أن نشوء الفرد يكرر نشوء النوع ، ورغم صحة هذا الحكم ، فان الأصح هو القول فيما يتعلق بفرويد بأن الأحداث الجماعية أو التاريخ تعكس علم النفس الفردي (٢١) ، وأرجع فرويد أصل الانسان الى حالة بدائية كانت الحرب تشب فيها بين الاخوة ، وتسفك فيها العشيرة دماء الأب ، وما تبع ذلك من شعور بالذنب ، والحاجة الى التكفير عنه . وفيما بعد ورغم « التقدم » في الحضارة ، لم تتغير الطبيعة البشرية كثيرا ، وبخاصة في الكتل البشرية . وبعبارة أخرى ، لقد اعتقد فرويد أن التاريخ يمثل اسقاطا للامعقولية الانسان ، الى حد كبير ، ولا تزيد الحضارة - التي يعترف بأنها انجاز عظيم - عن طلاء لامع رقيق ، اشترى مقابل قدر من الزهد والتسامي ، الذي بدا ثمنا باهظا للغاية ، وفوق تحمل البناء الغريزي للانسان . وفي فترات الحرب ، حدث تكوص للكائنات البشرية بكل بساطة ، فارتدت الى « الانسان الأول الكامن في كل واحد منا » ، ومن جهة أخرى ، فان كارل يونج رأى أكثر من ذلك تأثير التاريخ على الفرد ، أو تأثير النشوء النوعي على نشوء الفرد . وبالرغم من كل ذلك ، فان كارل يونج لم يعتقد

(٢٠) Friedrich Melnicke - للاكافيلية وهو الترجمة الانجليزية لكتاب
Die Idee der Staatsraison in der neuen Geschichte ترجمته
Douglas Scot بيل ١٩٥٧ من ٤٢٤ ١٩٠٧ . | | | |

(٢١) قال فرويد هذا الرأي صراحة في سيرته الذاتية بتاريخ ١٩٢٥ فقد كتب يقول : « أدركت على نحو واضح للغاية أن أحداث التاريخ الانساني لا تزيد عن كونها انعكاسات للصراعات الدينامية بين الذات والانا والذات العليا ، وهي الصراعات التي يدرسها التحليل النفسي في الفرد ، انها نفس الحالات متكررة على مسرح أوسع » في
James Strachey An Autobiographical Study ترجمته الى الانجليزية

لندن ١٩٤٦ من ١٣٤ .

أكثر من فرويد فى العقل كعامل مسيطر على التاريخ . فعندما ينكر الإنسان طبيعته الانفعالية ، كما فعل مرارا فى التاريخ ، سيتعرض - تبعاً لما قاله يونج - لاضطرابات نفسية عنيفة ، أى إلى العصاب الجماعى .

وكما يستطيع الحدس مما سبق ، كان لفرويد تصور دائرى للتاريخ . اذ أثبتت الصراعات ذات الطبيعة الجنسية العدوانية فى الماضى البدائى ، التى اعتقد أنها قد طرحت جانباً ونسييت ، أنها باقية ، ولكنها كامنة ، وتنبع فى حركتها إيقاعاً متذبذباً . أو ما سماه نيتشه بالرجعى الأبدية ، ان هذا عرض آخر لأزمة التاريخانية ، أى إعادة احياء نظرية الدورات فى التاريخ المتعارضة مع فكرة التقدم فى خط مستقيم . وأوزفالت اشبنجلر وأرنولد توينبى هما أشهر المعروفين بين أولئك الذين وضعوا مثل هذه النظريات . ولقد اشترك فى هذا الاتجاه أيضاً بعض مشاهير الأدباء ككيثس وتوماس مان وجيمس جويس والبير كامى (٢٢) . ولم تتماثل كل نظريات هذا الاتجاه فى خاصة السوداوية ، أو الاستسلام « للمصير » ، كما سنرى ، على أنها كلها قد أشارت إلى حدوث تدهور فى التفاؤل التاريخى ، فهى تركز على المتكررات الممكنة والمنعكسات والرجعى فى التاريخ ، وعلى هشاشة الحضارات أيضاً ، وتشهد شعبية كتاب اشبنجلر بالانتشار الواسع لمثل هذه الأفكار فى أعقاب الحرب العالمية الأولى ، وبعد الاحتجاب المؤقت لشهرته عاد الاعجاب مرة أخرى خلال ثلاثينات القرن العشرين ، أى فى أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها ، وعلى الرغم من سخرية عالم العلماء والباحثين من كتاب انحلال الغرب ووصفه بأنه متفطرس وبعيد عن العلم ، إلا أنه أثار اهتماماً واسعاً وظفر بالاستحسان ، وبالانتقاص أيضاً من العلماء . ولم يدع اشبنجلر أنه متشائم ، إلا أنه رفض على الفور فكرة التقدم على خط مستقيم (فى التاريخ القديم والوسيط والحديث) التى أصبحت سائدة ، وبعد أن استبعد الفكرة الأخيرة باعتبارها ممثلة « للتفاؤل التافه على عهد داروين » وضع عوضاً عنها نظرية الدورات التى ربما كان نيتشه قد أوحى له بها فى نظرية « الرجعى الأبدية » . وإن كانت ميسورة بوجه عام أكثر من ذلك فى الدراسات الكلاسيكية التى كان متمكناً منها . وفى المناخ العام لأوروبا قبل الحرب . وتمشياً مع ما قاله اشبنجلر فإن لكل الحضارات العظمى فى تاريخ العالم روحاً

(٢٢) انظر على سبيل المثال ماكتبه البير كامى عن عودة الوباء الباسيلي مستقبلاً

(فى كتاب La Peste ١٩٤٧ الفقرة الأخيرة) بعد ازاحته من المدينة .

متفردة - أو مصيرا ، الا أنها جميعا تمر عبر مراحل متماثلة للحياة والموت ، على غرار ما يحدث للكائنات العضوية فى عالم البيولوجيا أو ما يجرى فى دورة فصول السنة ، فالتاريخ لا معنى له ، لأن كل الحضارات ينتهى أجلها بالموت ، غير تاركة أى ذرية . كما أنها فوق كل ذلك ، ترتبط بعضها ببعض بعلاقة نسبية من ناحية القيم ، وكان توينبى متمكنا فى الدراسات الكلاسيكية « وتأثر باشبنجلر ، وقام بتنقيح نظريته بعض الشيء . ولاحظ أيضا وجود دورات فى التاريخ ، وما تتضمنه من نشوء ونمو وتدهار ، وطبق هذا المبدأ على ست وعشرين حضارة ضمنها تاريخ العالم ، ولكنه حددها بصرامة أخف من اشبنجلر ، وخصص لكل واحدة منها دورا فى تنفيذ مخطط الهى وفقلا لنظرية عبرانية زرادشتية (أو مجوسية) للتاريخ - كما قال - أى باعتبارها تمثل تقدما على طريق هذا المخطط . وكتب يقول « الظاهر كان حركة الحضارات تتبع الحركة الدائرية ، لأنها تعاود الظهور ، بينما تتبع حركة الدين خطا صاعدا مفردا مستمرا (٢٣) » وهكذا يكون توينبى قد استبقى المعانى المطلقة ، واعترف بوجود معنى جامع للتاريخ .

• **التبعية** •

وبوجه عام ، لقد كان لدى توينبى فى الأجزاء الأولى من كتابه A. Study of History - الذى نشر قبل الحرب العالمية الثانية - الكثير مما يستحق أن يقال عن الحضارة وانتكاسها ، وعلى الأخص النكسة الأوربية التى بدأت الآن عهد متاعبها ، فهل نسمى هذا الوضع تدهور أوربا ، أم تدهور الغرب ، وكم عدد الأوربيين - لا المؤرخين العالميين فحسب من أمثال اشبنجلر وتوينبى أو من الألمان فقط - الذين ضربوا على هذا الوتر ورددوا هذه النغمة قبل الحرب العالمية الأولى ، وبين الحربين ، وبعد الحرب العالمية الثانية : « اننا نشارك الآن فى بداية اتجاه أوربا نحو الهمجية » (نيقولاس برديف) - « ان أوربا أشبه بالقمر فى دور المحاق » (يتس ١٩٣٦) - « حقائق عصرنا هى انهيار أوربا » (سيريل كونولى ١٩٤٦) - « تصادف اننى اعتقدت أن أوربا قد بلغت يوم الدينونة فى فصل من التاريخ قارب الانتهاء » (المتحدث الرئيسى فى رواية لأرثر كريسلر ١٩٥١) ، كل هذه الأقوال أقوال نمطية لاناس تصوروا أنهم قمم العصر ، وأنهم شهدوا نهاية حقبة ،

أو ربما نهاية الحضارة برمتها (٤٢) ، لقد تعرض التقدم ، الذى يتباهى به تاريخ أوربا للانقطاع أو الانكسار منذ عهد النهضة ، كما قال بعض ، ومنذ عهد التنوير ، كما قال بعض آخر ، أو فيما بعد ، واستخدمت فى وصف محنة أوربا - من قبيل الشعور بالقرف - كلمات وعبارات مثل « ازاحة الوهم » وفقدان الطابع الانسانى الذى أحدثته ضخامة الآلات ، و « فقدان الروح » وحضارة الدهماء أو الرعاع ، وكلمات مشابهة أخرى ، وانتشر على نطاق واسع الكلام عن التدهور والنكسة فى عشرينات القرن العشرين وثلاثيناته . وتعتبر هذه الأقوال ، ربما أفضل من أى شئ آخر ، عن الضيق من التاريخ الذى غلب على الأوربيين فى القرن العشرين .

وعبر اشبنجلر عن هذه الروح المتشائمة فى معنيين ، لم يكن أى واحد منهما أصيلا ، المعنى الأول هو الاستعاضة عما سماه النظرة « البطليموسية » بالنظرة « الكوبرنيقية » للتاريخ ، وهذا يعنى عدم رؤية أوربا كمركز لعالم التاريخ ، وتدور حولها شتى الحضارات الأخرى ، « وانما كمجرد حضارة من بين حضارات ثمان متميزة ، لا واحدة منها تتميز بتفوقها ، فلقد حلقت بعضها فى عصور مختلفة فى سماء العلا فى التاريخ ، وتفوقت على أوربا » . وقال اشبنجلر أن كتابة التاريخ على الطريقة البطليموسية قد اكتسبت الوصف بأنها طبيعية بحكم الاعتياد ، « والحق أنها أصبحت كذلك (٢٥) ، ورأى اشبنجلر وجوب الالتزام بالاستقامة عند تدوين التاريخ أو كتابته حتى لا تعطى أوربا أية مكانة متميزة أو مرموقة فى مقابل الحضارات العظمى فى تاريخ العالم ، وعبرت عن المعنى الثانى لاشبنجلر عبارة أخرى هى « الانتقال من الحضارة الى المدنية » . فلقد انتقلت الحضارة الفايوستية لأوربا - التى كانت مازالت فى قمته فى القرن الثامن عشر - الى فصلها الشستوى أو ما يدعى بالمدنية « وتعتبر الحضارة عن الروح الخلاقة والتلقائية والروحانية ، أما المدنية فتدل على شعور العالم بالاجهاد ، وشدة التعقيد الذهني والروح الخاوية . ورمز المدنية هو « الدولة - المدينة » أو المجالوبوليس فى اللغة اليونانية القديمة . ويمثلها الاتجاه نحو الخارج أكثر من الاتجاه الى الداخل ، فلقد وهبت المدنية نفسها لعبادة الفخامة ، ووقعت فى قبضة

(٢٤) انظر عن هذا الموضوع بكامله المقال الذى أسميته Twentieth Century Version of the Apocalypse
Journal of World History مجلد

الجزء الأول غ ٣ (١٩٥٤) .

(٢٥) من المستطاع العثور على رأى اشبنجلر فى التاريخ البطليموسى ، والتاريخ الكوبرنيقى فى مقدمة القسم السادس من كتابه التحلل الغرب .

الآلات ومنظوماتها ، ويتصف سكان الدولة - المدينة بأنهم كتل من البشر بلا جذور .

وساورت ماكس فيبر الأكبر من اشبنجلر سنا ، والأعظم مكانة كمفكر ، شكوكا مماثلة عن التاريخ الأوربي الحديث ، وتمائل هو واشبنجلر في مقارنته حضارات العالم ، واكتشف تفرد أوربا باتباع العقلانية ، وهذا ما لم يحدث في أية حضارة أخرى . واختلف فيبر عن اشبنجلر ، لأنه كان شديد الإيمان بالتفكير ، والسلوك العقلاني . فهذان العاملان وحدهما يمنحان الإنسان الحقيقة والحرية . ومع هذا فإن للترشيد العقلاني جانبا آخر له آثار مرغوبة بدرجة أقل ، يعنى التحرر من الإيمان بالسحر *Enzauberung* ، والروح البيروقراطية . والتحرر من الإيمان بالسحر (ولا يعنى أى صفة شائنة فى مفهوم فيبر) قد سلب الإنسان آلهته ، وأدى الى فوضى من القيم وشعور بالاغباط ، وبالتعاسة بالتبعية ، وللروح البيروقراطية أيضا مزاياها ، فهي تعنى اتباع الحساب فى تصريف أمور الخلق أى بلا نظر الى الأشخاص ، ومحو المجتمع الحق . ولا يخفى أن موقف فيبر من الترشييد مشوب بشئ من الغموض ، فلقد حرر الأوربيين المحدثين ، بأن خلصهم من الأوهام ، ومنحهم السيطرة العقلانية على منجزاتهم . وفى الوقت نفسه فإنه سجنهم فى « قفص حديدى » من « الميكنة » التى يحيون فى ظلها تحت لعنة المقلدين معدومي الأصل التى يتعذر الفكك منها .

وتوسع آخرون فى هذه المعانى ، وبروح أكثر تشاؤمية ، فى عشرات السنين التالية . اذ ركز المسيحيون على مسألة السحر والخزعبلات والاضطراب الروحى ، واتجه الاتجاه نفسه بعض المحللين النفسانيين . والنقطة التى اعتمدوا عليها بسيطة للغاية . يعنى ، وكما قال البرت اشفايتسر أن الحضارة تعتمد على النظرة الى العالم أو النظرة الجامعة *Weltanschauung* . ومن ثم فقد أرجع التدهور فى الحضارة فى أوربا أولا الى الابتعاد عن العقائد الدينية والأخلاقية منذ عصر التنوير . ولم ينسب ذلك الى فشل رجال السياسة أو حتى الى الحرب العالمية . التى لم تكن أكثر من عرض من الأعراض ، وتعرض كارل جوستاف يونج لنفس النقطة بغير أن يشارك اشفايتسر انحيازه ضد عصر التنوير والفكر العقلانى ، وفى رأيه أن السر الكامن وراء متاعب الحضارة الأوربية والأوربيين هو الموت ابتداء من موت نموذج الله ورموزه الدينية التقليدية ، الذى بدأ بالهجوم النقدى فى عصر التنوير ، ومن ثم تسبب الفراغ الناجم عن ذلك فى ذلك صرح القيم السائدة فى أوربا وقلبها رأسا على

عقب . وطبقا لما تقوله نظريه يونج . فان المجتمع لا يؤدي عمله على خير وجه الا اذا زود الافراد المنتمين اليه بالرموز « وبالمعاني بالتبعية » وتتحقق هذه الغاية عن طريق الايمان . في هذه الحالة فقد يكون بوسع الطاقة النفسية أن تتحول الى الخارج . وتنتج أنظمة ومؤسسات اجتماعية خلقة .

وركن الفيلسوف الوجودي كارل ياسبرز - رغم بعده عن تناسي التدهور الروحي - أكثر من ذلك على الآثار المترتبة على الادارة « وجهاز الحكم » ، يعنى البيروقراطية عند فيبر ، بالاضافة الى عالم التكنولوجيا « فالجهاز الذى خلقه الانسان لراحته ومنفعته ، انتهى الأمر بأن أصبح مسيطرا عليه ، وهبط بالانسان من مرتبة الفرد الى مرتبة « المقولة » أو الوظيفة . ولم تكن الآلات وحدها هي التي قلبت المواثد على أسيادها في العصور الحديثة ، وانما شاركت في ذلك أيضا « الكتل البشرية » . ولا داعي لتسميتها تسمية بذئنة كالرعاع أو الدهماء ، وكانت هذه الكتل البشرية هي اللحن أو الموتيف الذى ارتكز عليه كتاب أورتيجا اى جاسيت : « تمرد الكتل البشرية » ١٩٣٠ . ولا يعنى أورتيجا بهذا المصطلح العمال بصفة خاصة ، أو أية طبقة اجتماعية ، وانما يقصد التقنيين والمتخصصين وأصحاب الحرف ، الذين تدربوا تدريبا عاليا ولكنهم يفتقرون الى « الثقافة العامة المتكاملة » والى المبادئ والاحساسات بالواجب نحو التاريخ ، فأوربا في العصر الحالى - وهي من نتاج الثورة الليبرالية والثورة الصناعية في القرن التاسع عشر - هي أول حقبة في التاريخ لا تعترف بأى شيء في الماضى كمعيار . وفي حوزة أوربا الآن معرفة أوفر وقوة أضخم من أى عالم سلف : « ان أوربا اليوم تسير في نفس الطريق الذى اتبعه أسوأ عالم في التاريخ أنها بكل بساطة سائرة في طريق الانحراف (٢٦) » . ولقد برزت الآلات وكتل البشر « وفك السحر » في المنجزات الكثيرة التي عكفت على تحليل سر « انحلال الغرب المعاصر » .

وما يتوقع مستقبلا يختلف باختلاف الموقف الذى يتخذه الفرد من النقاش الكبير الذى عاد للحياة الآن في قضايا الحتمية ، أو المصير ، والحرية . وكان اشبنجلر من أنصار الحتمية . وقال أنه حتى الآن كان كل انسان حرا في أن يأمل ما يريد فيما يختص بالمستقبل . أما الآن ،

(٢٦) Ortega y Gasset - تمرد الكتل البشرية تورون نيويورك ١٩٣٢

ص ٤٧ ، ص ٤٨ .

وبعد أن عرفت الحقائق ، فانه قد أصبح لزاما على كل فرد أن يخبر نفسه بما حدث وما سوف يحدث » وبضرورة المصير التي لا تتبدل (٢٧) .

» للأوربيين ، الذين وضعهم المصير في هذه الحضارة ، وفي هذه اللحظة من ارتقائها . . فلقد وضع لنا اتجاهها ، هو من صنع ارادتنا وملزم لنا في الوقت نفسه ، في نطاق حدود ضيقة . . فليس لدينا حرية بلوغ هذه الغاية أو تلك . . وما لدينا هو حرية القيام بما هو ضروري أو عدم القيام بأى شيء . . وستنفذ المهمة التي وضعتها الضرورة التاريخية لمعرفة لفرد ، أو ضده » .

ورغم أن اشبنجر لم يعرف بالتشاؤم ، الا أنه لم يكتف بالقول بتقدم أوربا بالفعل في مرحلة المدنية ، التي تجتازها ، وقال ان مصير حضارتها كمصير الحضارات الأخرى كاليونانية والمصرية الى زوال ، أي يجب أن تموت آخر الأمر ، وتموت بلا ذرية . ولقد أصبح من السائع التحدث عن التاريخ بلغة التشاؤم ، اما عن التاريخ في جملة أو عن بعض مواضع منه ، وعلى أنه يخضع لقوى لا شخصية ، ولا يتوقع له في أفضل الأحوال غير مستقبل موضع شك ، ودعا حتى المسيحيون الى حتمية الأوضاع المتداعية المزدولة ، لأنهم رأوا العالم قد استرسل في الوقوع في الخطيئة واستسلم لابلis ، أما المستقبل فبلا أمل ، ما لم يتدخل الله بمعجزة يبطل بها مفعول الزمان وآثاره السيئة (٢٨) .

وهب الانسانيون والوجوديون ضد المصير ، ودافعوا عن الحرية في التاريخ . وكتب توينبى يقول : « تمشيا مع ما قاله اشبنجر لا يبدو أن هناك أى سبب يحول دون مواجهة التحديات المثالية (في التاريخ) واستجابات متعاقبة ظافرة الى ما لا نهاية (٢٩) » فليست أوربا خاضعة لحكم محتوم عليها - كما ظن اشبنجر - ولكنها مازالت تتمتع بحريتها ،

(٢٧) Oswald Spengler الحلال الغرب الجزء الثاني - ص ٥٠٧ انظر أيضا

الجزء الأول ص ٣٩ .

(٢٨) انظر على سبيل المثال مسيحية اصحاب الرؤى apocalyptists

التي نوقشت في مؤتمر أوكسفورد سنة ١٩٣٧ - وانظر كتاب

The Kingdom of God and History — H. G. Wood.

١٩٣٨ وتضمن تقارير ذكرت في المؤتمر . انظر أيضا المقالات التي كتبها الكاثوليك الأوربيون عن ابلis ١٩٥٢ . وترمى الى نفس الغاية لأنها تؤكد استحالة الانعصار على الشيطان في الحياة أو في التاريخ .

(٢٩) Toynbee نفس المرجع (انظر ملحوظة ٢٣) ص ١٢ .

قادرة على التجريب ، وعلى تخليص نفسها من موقف ، لابد من الاعتراف بأنه موقف خطير ، على أن توينبى كان متشككا نوعا بوصفه نصميرا للحرية ، ولأنه فى نظركه الأخيرة للعالم قد رآه «كولاية فى مملكة الله» ، أى أنه ، وكما سبق أن ذكرنا قد اتجه الى النظر الى التاريخ لا على أنه مجرد استجابة انسان للتحديات المتعاقبة ، بل كميدان للفعل الهادف الذى تمليه قوة أعظم من القوة الانسانية ، وتتكشف فى تاريخ العالم فى ارتفاع الكنائس العالمية من رماد الحضارات المائتة . ودافع أندريه مالرو عن الحرية على نحو أقل اتساما بالفموض . ففى فلسفته للتاريخ التى توسع فى الكلام عنها فى كتابه فلسفة الفن (١٩٤٧ - ١٩٥٦) وبخاصة فى المراجعة التى أجراها للكتاب الذى صدر بعد ذلك بعنوان « أصوات الصمت » ١٩٥١ . وضعت الحرية فى مواجهة المصير . فهناك مصير ، وهو مصير بالمعنى الذى قصده اشبنجلر . اذ كان مالرو أيضا واقعا تحت تسلط معانى القدرية والحتمية واللاعقلانية عند اشبنجلر ، غير أن المصير destin عند مالرو كان يظهر كشعور ينتاب الانسان بين الفينة والاخرى ، أكثر منه قانونا موضوعيا للتاريخ ، وقال مالرو « ان الوعى الذى لدينا عن المصير ، ويتمائل فى عمقه هو ومعنى المصير فى الشرق . انما هو شبح القرن العشرين (٣٠) » . وغلبت فكرة المصير على العالم الأوروبى بعد موت فكرة المطلق والقيم المطلقة ، التى ارتبطت فى ذهن العالم الأوروبى بنهوض البورجوازية . أى أول عشيرة بلا قيم .

ومنذ ذلك الحين اختفى العلو من الحضارة ، كما اختفت الأهداف السامية ، ولم يبق لها غير الوقائع التى توجهها . وتزايد شعور الانسان بأن زمام حياته ليس ملك يديه ، ولكنه مسير بشىء لا يدرى ما هو ، ومع هذا فان الانسان لديه حرية اخضاع المصير ، كما بين التاريخ المرة تلو الأخرى . وبصفة أساسية اعتمادا على فنه . ومن هنا فبوسع الانسان الخلاق إعادة الكرة وأن يقوم مرة أخرى بتزويد المادة بحياة جديدة ، وطبع صور جديدة ومثمرة عليها ، وكان هذا نفس ما فعله اليونانيون والعصور الوسطى . وكان هذا هو رأى الوجوديين على وجه التقريب ، فقد تركوا بالمثل المستقبل مفتوحا . بينما نظروا فى الوقت نفسه للتاريخ على أنه مأساة ، وقام مالرو بفعل مماثل ، ورفض كارل ياسبرز مثلا - كما نتوقع من أحد الوجوديين - أى نوع من « التأمل الاستبصارى

للمستقبل » لأن هذا الاستبصار يعبر عن الرغبة للمعرفة بغير أى مشاركة فعالة من ناحية المفكر . فلم يصدر المصير فرمانا بإنهاء الحضارة . ان هذا الزعم مجرد احتمال يخضع لما يقرره الانسان نفسه . فانا الذى أريد ما سيحدث . حتى اذا كانت نهاية المطاف قد تحددت أو اقتربت (٣١) .

وكما يبين من هذا التوكيد الأخير ، فلا أحد من أنصار الحرية ، ولا أحد من أنصار فكرة المصير قد قلل من قدر صعوبات المستقبل ، فعند ياسبرز مثلا كانت قوة جهاز الحياة apparatus واضحة تماما ، وستوافر السعادة الحقة للناس ، اذا استطاعوا أن يكونوا أسيادا لهذا الجهاز ، وكل ما أصر عليه هو القول : « بأنه من الميسور » لأى ارادة واعية » أن تفعل ما هو موجب من خلال العقل الثقافى والتعلم . ولكن هذا سيتحقق بصفة أساسية اذا تسنى للانسان إعادة اكتشاف وجوده الحق ، لقد كانت هذه إحدى السمات الأساسية لفلسفة التاريخ فى أوربا فى القرن العشرين « وحل محل الثقة فى التقدم مستقبلا شعور بالاكنتاب ، أو أمل متواضع عوضا عن ذلك ، وان كان هذا الأمل المتواضع قد نما نوعا سنة بعد أخرى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية . وهكذا فبعد أن كان برتراند رسل قد شعر باليأس من انجلترا وأوربا سنة ١٩٣١ ، رأيناه يشعر بالأمل سنة ١٩٥١ . ولعل العبارات الختامية لأورتيجا اى جاسيت تناسب على أفضل وجه مزاج أولئك الذين رفضوا فكرة المصير ، رغم ادراكهم لجميع المشكلات ، فلقد كتب يقول انه « بالمقارنة بالقرن التاسع عشر يعد القرن المعاصر مرتجلا بدرجة فاضحة » . فلا أحد يدري تجاه أى مركز سينجذب فى المستقبل القريب . لقد قيل هذا رأى سنة ١٩٣٠ . وكانت أوربا والعالم يواجهان أسوأ فترة زمنية ، فاقت كل ما تخيله أورتيجا بالذات . غير أن رسل قد ردد نفس الرأى من حيث الجوهر قبل ذلك بعشرين سنة دون أن يشير الى ما قاله أورتيجا عن الكتل البشرية . يعنى أن النصف الثانى من القرن سيشهد مصيرا مأسويا مماثلا لما يحدث « لشخص الدراما

(٣١) Karl Jaspers - الانسان فى العصر الحديث ترجمه الى الانجليزية ايدن وسيداربول - نيويورك ١٩٣٣ ص ٢٣٩ - نشر هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٩٣٢ ، تحت عنوان Die geistige Situation der Gegenwart

اليونانية » (٣٢) ، ولو كان هناك أى اجماع عقد عليه الرأى من ندعوهم فى جملتهم بالانسانيين ، لكان هذا حول القول بأنه لو قدر للحضارة الاوربية أن تبقى ، فإن عليها أن تبحث عن جذور جديدة ومحور جديد للحياة الخلاقة : « فلقد تشمت الأحوال ، ولم يعد المحسور قادرا على الصمود » (يتس) ، فلقد ولى عهد التقاليد التى وحدث يوما الحضارة الكبرى « ومن هذه الموجة الحديثة القميئة » ، نشد يتس اللجوء الى الحلم البيزنطى ، أى الى مدينة خارج الزمان ، غير أن هناك آخرين بحثوا عن الاجابات فى التاريخ : أى فى بناء أوربا كدولة ليبرالية عظيمة موحدة ، قادرة على الوقوف فى وجه الفاشية والشيوعية (أورتيجا) وبحثوا فى احتمال انشاء دولة عالمية (رسل وتوينبى) وآخرين . واتجه ياسبرز الى ما هو أعمق . اذ رأى أن إعادة بناء الحضارة لن يتحقق الا اذا استطاع الانسان - أو الانسان الفرد - اكتشاف ذاتيته ، وبذلك يتوافر له المنظور والقدرة على مقاومة سيطرة « الجهاز » . فلقد أخطأت العلوم الاجتماعية عندما نظرت الى الانسان على أنه موضوع أو غاية . أو نتيجة بالمقدور جمع بيانات عنها « بقصد تغيير الانسان اعتمادا على أنظمة ومؤسسات »

« فمن الممكن أن تستخدم أعظم المؤسسات وأكثر المكتسبات الموثوق منها للمعرفة وأعظم التقنيات تأثيرا على أنحاء متضاربة . ولن تكون مجدية ، الا اذا استطاعت الكائنات البشرية تحقيقها فى واقع مؤثر وذى قيمة (٣٣) » .

وهكذا ، وفى نهاية المطاف ، يتركز الأمل فى النهوض العام - فى رأى ياسبرز على أقل تقدير - لا على أصحاب الخبرة بل على « الوجود الانسانى ذاته » ، والعمل على اتساع أفقه بالعودة الى الميتافيزيقا و « الترانسندتالية » . ولم يتفرد ياسبرز بالقول بأنه لو أرادت عودة الحضارة الى طابعها الخلاق ثانية ، فيتعين على نحو ما إعادة ربط الصيرورة (المثلة فى الجهاز أو الشعور بالعجز والاضطراب أو القدر ، أو غير ذلك) مرة أخرى بالكينونة .

New Hopes for a Changing World — Bertrand Russel. (٣٢)

(١٩٥١) قارن هذا الكتاب بما قاله رسل فى وقت أبكر (١٩٣١) وكانت لهجته أكثر تشاؤما . كتاب Autobiography of Bertrand Russell بوسطن ١٩٥١ الجزء الثانى ص ٢٣٢ .

Jaspers - نفس المرجع (النظر ملحوظة ٣١) ص ١٨٥ . (٣٣)

نهاية المطاف

يتعذر القول بأنني أخذت لحن « انهيار الحضارة » كنهاية لكتاب عن الفكر الأوربي الحديث . أجل لقد خرجت أوروبا من حرب الثلاثين عاما - كما سماها وينستون تشرشل - صفرة اليدين من الناحيتين الفكرية والثقافية ، كما حدث بالمثل في شتى النواحي الأخرى ، ومن المسلم به أن يسوق مثل هذا الوضع الحديث الى الانهيار . غير أن أوروبا قد استمرت حتى ابان « عصر متاعبها » ترسل ومضات فكرية تشعل الخيال الخلاق في كل مكان ، بما في ذلك أمريكا . ومن ناحية ، فليس من شك أن أوروبا كانت تعيش اعتمادا على رصيدها الفكرى المتراكم . وجدير بنا أن نتذكر أن أغلب العقول الخلاقة في أوروبا قد ولدت وتعلمت قبل سنة ١٩٠٠ ، أو على أقل تقدير قبل الحرب العالمية الأولى . كما أنها (صدرت) الى الخارج مواهب لا تعوز ، وبخاصة بعد ١٩٣٠ ، ولكن لقد حدثت أيضا قفزات كمية جديدة ، وحركات فكرية جديدة ذات أثر قوى . ولقد بدأت هذه الحركات خلال هذه الحقبة ، وكان ما استثناها بالفعل هو أزمة القرن العشرين . أما هل استطاعت أوروبا ، أو بمقدورها أن تبقى « القارة الخلاقة الكبرى » كما سماها ماكس ليرنر فمسألة تستاهل النقاش ، ومن حسن الطالع أن الزعامة الفكرية لا تستند الى القوة الاقتصادية والسياسية جملة ، وان أمكن القول بأن القوة السياسية قادرة على المشاركة والاسهام بالكثير في هذا المضمار . انها تعتمد يقينا على الحرية ، فبغيرها لن يحدث تبادل حق للأفكار ، أو « المغامرات النظرية » . انها تعتمد على التقاليد الفكرية التى صمدت طويلا ، وعلى احترام هذا التقليد فى المجتمع ، ومؤازرته . وترتكز أيضا على الانضباط الفكرى ، الذى لن يتحقق الا عن طريق نظام تعليمى دقيق ، ان كل هذه المصادر الثمينة والنفيسة - وان

كانت لم تستمر في البقاء سليمة بالمعنى الدقيق - فانها على الأقل
ميسورة في أوروبا ، بعد أن أخفقت محاولات بخسها والقضاء عليها ، وبعد
أن انتهت « هوجة » اللاعقلانية .

وبعد الحرب العالمية الثانية بفترة وجيزة ، لاحظ أندريه مالرو ،
بعد أن أصبح على الفور وزيرا للثقافة في فرنسا ، أن كثيرين كانوا
يتأملون مسألة « موت أوروبا » ، و « لكن من غير المحتمل امكان التيقن
من أن أوروبا قد ماتت » ولقد أبلغ مالرو هذا الرأي للوفود المجتمعة
لافتتاح جلسات اليونسكو في أوروبا . وأعاد تأكيد ايمانه « بارادة
الكشف والوعى » . وقد يلتمس له العذر لقوله عن هذه الارادة أنها
« سمة أوربية لأوروبا وحدها » . واكتشف مالرو الارادة في الفن العظيم
والأدب العظيم لأوروبا : ومن الحق أن أوروبا قد تماثلت هي وحضارات
أخرى في الماضي عندما « أحت رقيتها » في العهد القريب « لمصير
الموت » .

غير أن مالرو أنهى حديثه بالقول : « ولكن لا يقل صحة عن قولي
السابق أنه قد توالى قرون على هذه البقعة من الأرض التي نسميها
أوروبا ، وراينا فيها وحدها الناس ينحنون بروسهم تحت وطأة المصير ،
ثم رفعوا أعينهم لكي يتقصوا سر الظلمة دون شعور بالكدر والتعب ،
ولكى ينتزعوا المعاني من الاضطراب الهائل السائد في الكون (١) » .

على أن النقطة الأخيرة - القدرة على انتزاع المعنى من الكون - هي
التي ندفعنا الى العجب من تطلعات أوروبا الفكرية ، اذ تعتمد الزعامة
الفكرية أيضا بكل يقين على نوع الالهام المستمد من الايمان بالمعنى أو
امكان المعنى ، فلا بد من وجود انتباه لما يحدث من تغير وتيقظ للأفكار
الجديدة ، وللتفسيرات الممكنة للعالم ، للحيلولة دون سقوط الحضارة في
روتين بيزنطى . ومن جهة أخرى ، فبوسخ أى صيرورة راديكالية تتحكم
في الحياة الفكرية الحضارية أن تحطم الارادة الفكرية لأى مجتمع . أكثر
من قدرتها على الحفاظ على حب الاستطلاع والتفكير النقدي غير الخاضع
للأوهام . انه لمطلب كبير ! ولكن يتعذر انكار أنه الأساس الذى يبنى
فوقه أى فكر عظيم ، واذا قلنا أن هذا الكتاب قد احتوى على عبرة .
فلتكن اذن هذه العبرة هي القول بأن الناحية الخلاقة في الفكر ، في
أسمى حالاتها هي حصيلة الجمع الصحى ، أو التوتر ، بين الكينونة

(١) André Malraux - الانسان والثقافة اللنية - ضمن كتاب
Reflections of Our Age كولمبيا ١٩٤٣ - ص ٩٦ .. ٩٨ .

والصيرورة ، وبين ما هو ثابت (كالمثل الثابتة - في مذهب أفلاطون مثلا - حتى اذا لم تعرف ماهيتها أى معنى كامل أو نهائى) وبين ما هو متغير ، واحتفظت أوروبا فى فكرها بهذا المزاج حتى نهاية القرن التاسع عشر ، وربما بعد ذلك . ولعلها تحصل عليه مرة أخرى ، وان صعب الحصول عليه .

وفى النهاية ، تبقى كلمات قليلة تستحق القول عن التاريخ الفكرى أو تاريخ الأفكار بوجه عام ، لقد بات مفهوما الآن أكثر مما جرت العادة ، بأن نطاق التاريخ قد امتد حتى أصبح يضم الحياة الفكرية والخيالية للانسان ، أى ما فكر فيه ، وما فعله أيضا ، واستنزف الكثير من فكر الانسان فى مخططات أفعال قد تنفذ وقد لا تنفذ ، ولكن لعل أحدا لم يدرك بقدر كاف كم من أفكار البشر قد جرت بلا دوافع عملية ، ولكنها انصببت - بكل بساطة - على المعرفة والفهم ، واكتشاف النفس والكون والحصول على معنى من خضم « متراكبات الاضطراب الموهول » . أجل أن هذه الظواهر تمثل جانبا مما يقصد بالكائن الانسانى ! أن تتأخر له القدرة على التفكير فى المعنى ، وهذا هو ما حدا بالانسان الى « توجيه الأسئلة الدائمة » التى هى مادة تاريخ الفكر - كما أراه ، الذى يتناول ليس ما هو أفضل طريق لتنظيم عالم الأفعال ، وانما يدور حول الله والطبيعة وطبيعة الانسان ، ومصيره . والتاريخ الأوروبى غنى وحافل بهذا النوع من الفكر « الخالص » ولقد استمر لأجيال ، بغض النظر عما يطرأ على الوسط الاجتماعى من تغير ، وان كان لم يفلت من تأثيره قط .

وما يتبع ذلك هو أن تاريخ الفكر معنى كثيرا بالحقيقة ، أى أنه ليس معنى فقط بلماذا ؟ . ومن الناحية التاريخية ، لقد فكر الناس على النحو الذى فكروا فيه ، ولكن هل كانت الحقيقة هى التى تركز عليها فكركم ؟ ، ان مهمة مؤرخ الأفكار هى أن يستشف الأساليب المتغيرة فى الأفكار ، ويفسر الأفكار بالرجوع الى سياقها التاريخى ، على أنه معنى أيضا بهذه الأفكار فى ذاتها . من حيث قيمتها وتاريخها أيضا . ولربما ثار سؤال حول كيف يشارك التاريخ الفكرى ، والذى يعد أفضل وسيلة لدراسة التغير *par excellence* والنسبى والمشروط معا ، فى أى شئ ذى معنى لمناقشة « ما يتغير وسط التغير ؟ » انه قادر على ذلك على أنحاء شتى . فأولا ، بمقدوره أن يتبين كيف أمكن لأفكار معينة لا مجرد البقاء ، وانما تمكنت من المساعدة فى بناء ما حكم عليه الناس بأنه حضارات عظيمة ، استطاعت انشاء شواهد فى الفنون والعلوم ، وعلى عكس ذلك ففى مقدوره أن يبين أن بعض أفكار أخرى قد عاشت لفترة

وجيزة فحسب ، أو كانت مصحوبة بالنكسة ، ويرجع ضعف هذه الحجة بلا شك الى أنها قد اعتمدت على فكرة الاجماع *consensus gentium* الا أنه ربما كان من غير الحكمة تجاهل الاتفاق العام الذي جرى في الحكم على عهود معينة من التاريخ بأنها « عهود سعيدة » من حيث الكيف وفي أفكارها ، ولقد اعترف الناس عبر التاريخ بالأفكار وبما فيها من حقيقة بمعنى ما ، وبنفعها لصالحهم .

ثانيا - التاريخ الفكرى قادر على الكشف عن الجوانب المتعددة للحقيقة أفضل من أى دراسة منتظمة أخرى ، ومن الحق أن التقدم ، قد حدث عبر القرون فى حل أنواع معينة من المشكلات ، وأن اجابات الأسئلة التى رثى يوما ما انها نهائية قد تبين فيما بعد أنها من جانب واحد ، أو مفرطة فى التبسيط ، بل وخاطئة ، وفى الوقت نفسه ، فإن الناس لديهم وسيلة لنسبىان الرؤى والاستبصارات القيمة ، وتجاهلها ، التى اكتسبت فى عهد أسبق ، بعد عناء من الفكر ، وشجاعة ومعاناة ، ويساعد تاريخ الفكر على استرجاع هذه المنظورات السابقة مرة أخرى واستعادتها للانسان الحديث حتى يستطيع أن يعيها فى ضوءه عن الحقيقة ، فمثلا - لم تعد نظرة باسكال الى طبيعة الانسان معروفة الا عند قلائل ، ومن ينظرون اليها نظرة جادة ربما كانوا أقل من القلة ، ولعل ما قاله قد يبدو شططا ، أو فظا فى البداية ، ولكن بعد معرفة وثيقة سيبين أنه يدل على حكمة ما ، انها على أقل تقدير تستحق كل عناية . (والأمر بالمثل فيما يتعلق بارتباط فولتير بباسكال) عند تقديرنا لما هو الانسان ؟ - وما كان منتظرا أن نعى بهذا البحث لولا ما قام به مؤرخو الأفكار من عمل أركيولوجى ، فلماذا نتجه الى الماضى الذى يزعم كثير من الناس اليوم أنه قد مات وانقضى ؟ . اننا نفعل ذلك لأن الماضى يضع بين أيدينا كنوزا من الأفكار الخاصة بالمسائل الكبرى ، وبفضل التاريخ يتيسر لنا تأمل هذه الأفكار المرتبطة بأزمة مضت ، وباناس مختلفين ، بمقدورها على نحو ما أن تساعدنا على بلوغ الحقيقة .

غير أن تاريخ الفكر يحقق ما هو أكثر . انه يسلم بوجود علاقة متكاملة بين الحقيقة أو الصدق واليقين ، والأصول التاريخية للفكر . فلا ينبغي النظر الى أى فكرة على أنها مجردة ، وكأنها من نتاج الفكر فى ذاته *per se* انها هكذا - من ناحية - ولكنها شيء أكثر من ذلك ، فكل فكرة تنبغ من بيئة ما ، وهى من الهام لحظة تاريخية لفرد أو جماعة تواجه مجموعة فذة من المشكلات . ففى الحق - أن تصور الفكرة يرجع بقدر كبير الى تلك البيئة أو اللحظة من التاريخ فى المقام الأول . وهكذا فإذا أمكننا أن نفهم الفكرة فهما كاملا ، ونذكرها منطقيا فان علينا :

أولاً ، أن نراها في حالتها الأصلية ، في الوقت الذي ولدت فيه وازدهرت ، وباختصار فإن لكل فكرة بعدها التاريخي ، الذي لا يقتصر دوره على بيان كيف ظهرت الى الوجود ، وإنما يساعد أيضا على بيان ماهيتها ، وإذا لم يراع هذا البعد ، سنتعرض لخطر الخطأ في فهم الفكرة تماما ، ثانيا - فإذا بذلنا جهدا للنفاذ في أعماق التجربة ، التي جعلت هذه الفكرة أمرا ممكنا ، فإننا سنرى الفكرة ، كما كانت مقصودة في الأصل ، لأنها ستظهر لنا حية ، كما كانت حية عند من ابتدعوها ، وبمثل هذه الوسائل ، يساعد التاريخ الفكري أو تاريخ الأفكار على تقريب الحقيقة ، ونحن أقرب الى هذه الحقيقة ، وأحكم ، لأننا استطعنا أن نفكر في بعض أفكار الأوروبيين بين ١٦٠٠ ، وسنة ١٩٥٠ .

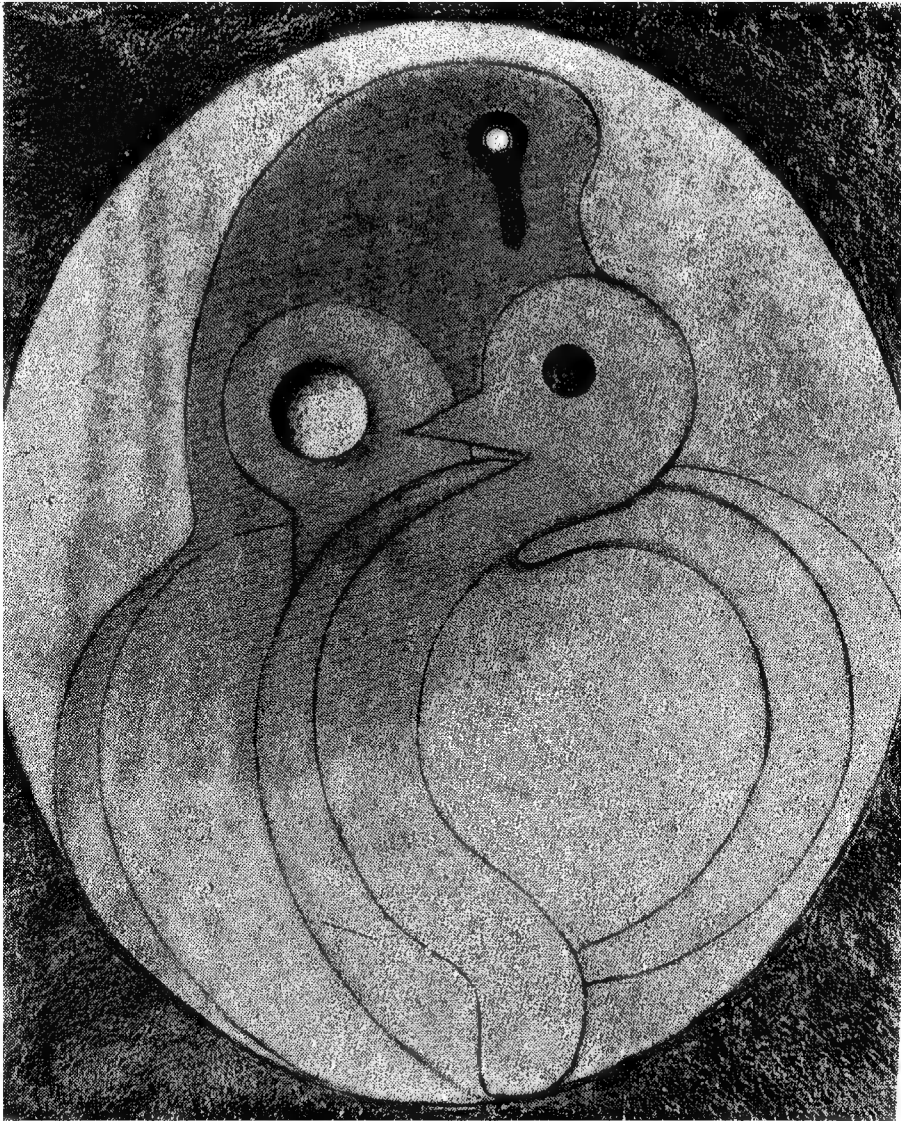




(لوحة رقم ١ - انظر من أ)



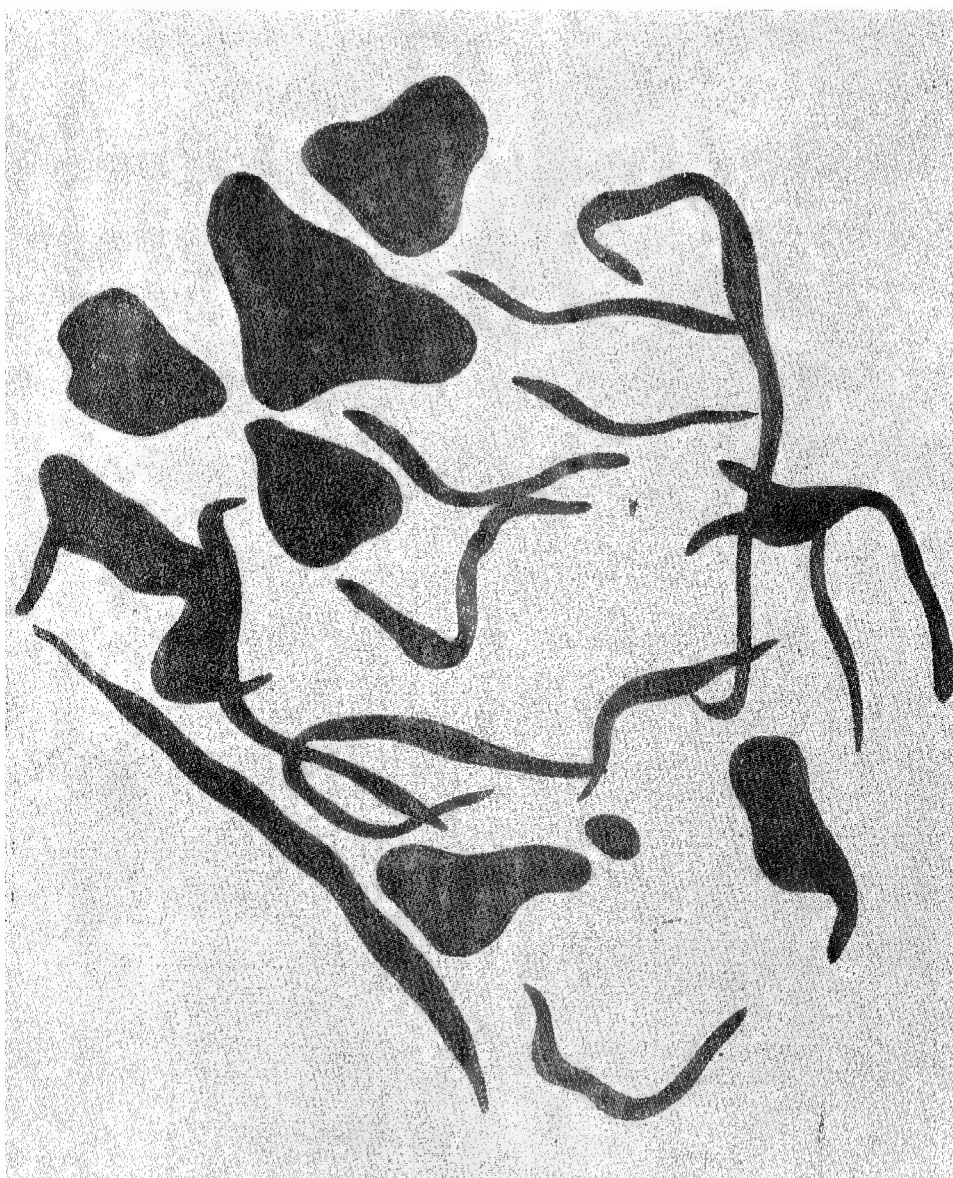
(لوحة رقم ٢ - انظر ص ٩)



(لوحة رقم ٣ - انظر ص ١٥)

الفكر الأوربي ج ٤ - ١٤٣٠

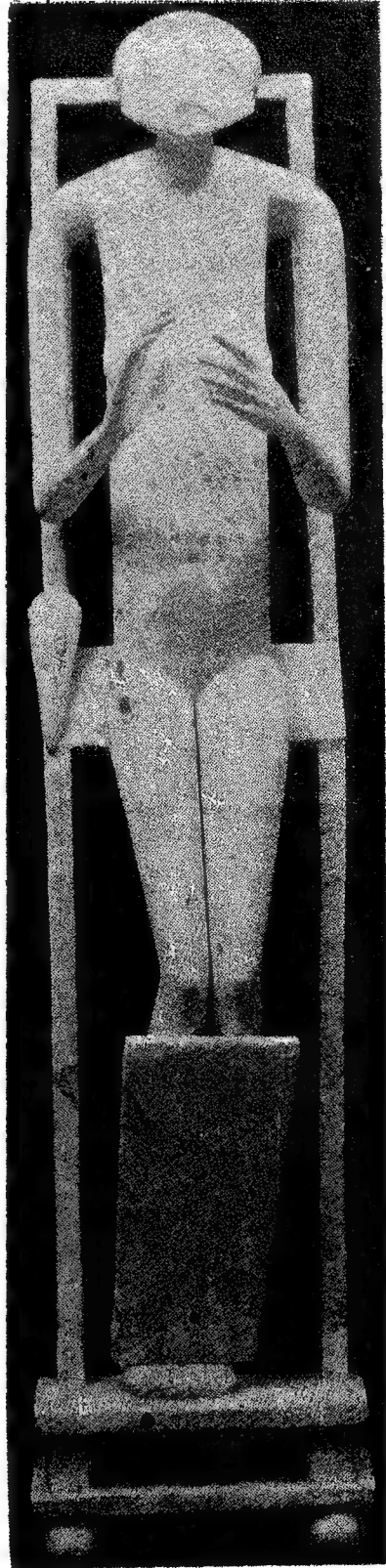
الفكر الأوربي ج ٤ - ١٤٣٠



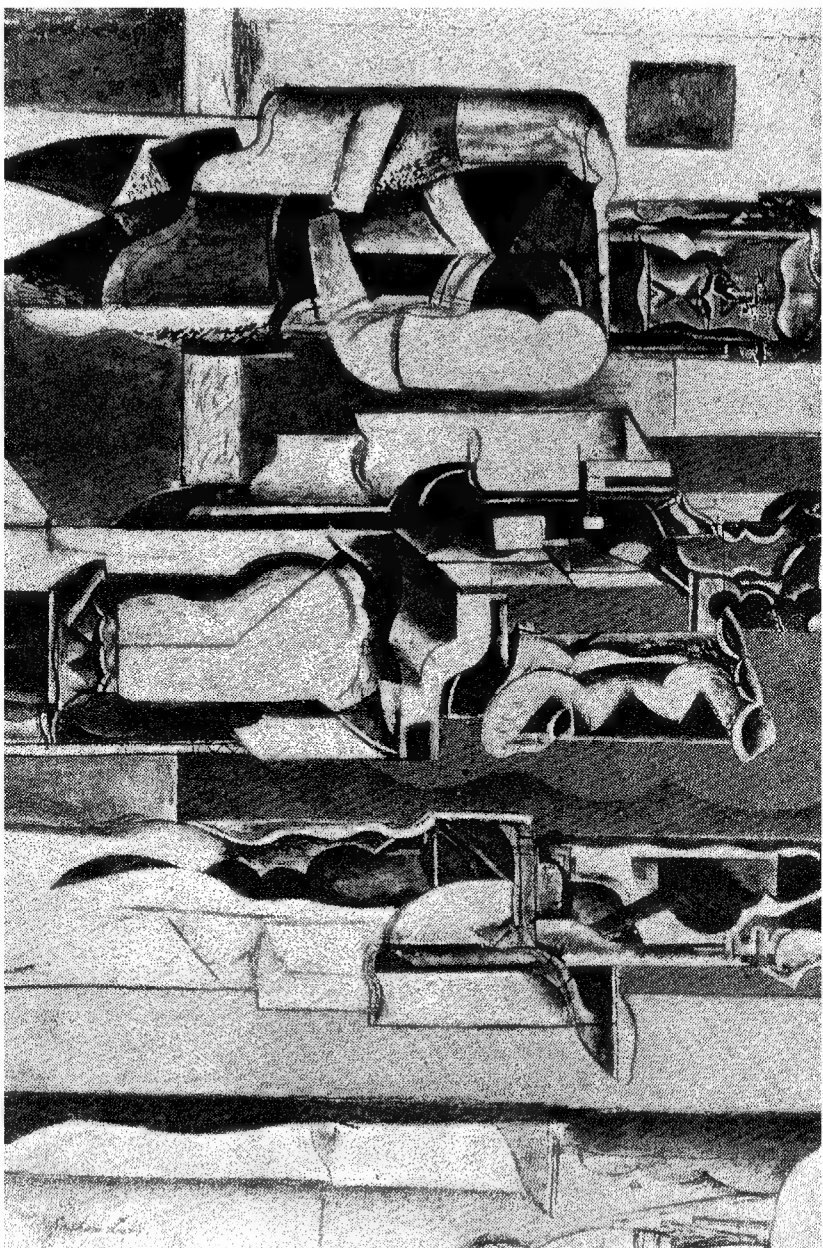
(لوحة رقم ٤ - انظر ص ١٥)



(لوحة رقم ٥ - انظر ص ٣٦)



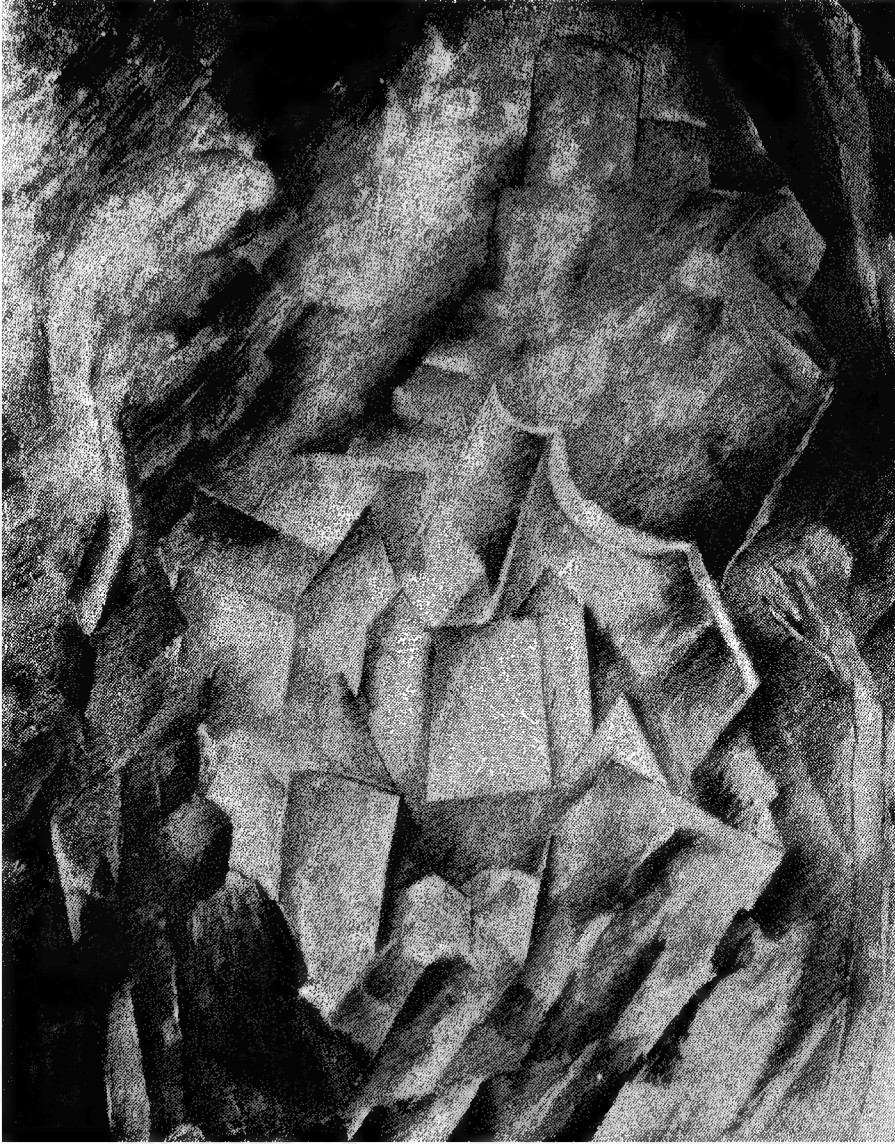
(لوحة رقم ٦ - انظر ص ٣٨)



(لوحة رقم ٧ - انظر ص ٣٨)



(لوحة رقم ٨ - انظر ص ٣٩)



(لوحة رقم ٩ - انظر ص ٧٨)



لوحة رقم ١٠ - انظر ص ١٢٢)

فہرست

٦	• • • • •	١ - انتصار الصليوية
٢١	• • • • •	٢ - الانسان الاشكال
٤٣	• • • • •	٣ - احتجاب الإله
٦٥	• • • • •	٤ - كون الاحساكي
٨٧	• • • • •	٥ - المجتمع المفتوح واعدائه
١١١	• • • • •	٦ - انهيار الغرب
١٣٥	• • • • •	نهاية المطاف

● ● كتب صدرت عن مشروع الألف كتاب (الثاني)

اسم الكتاب

- ١ - أحلام الأعلام وقصص أخرى
 - ٢ - الإلكترونيات والحياة الحديثة
 - ٣ - نقطة مقابل نقطة
 - ٤ - الجغرافيا في مائة عام
 - ٥ - الثقافة والمجتمع
 - ٦ - تاريخ العلم والتكنولوجيا ج ٢
 - ٧ - الأرض الغامضة
 - ٨ - الرواية الانجليزية
 - ٩ - المرشد الى فن المسرح
 - ١٠ - آلهة مصر
 - ١١ - الانسان المصرى على الشاشة
 - ١٢ - القاهرة مدينة ألف ليلة وليلة
 - ١٣ - الهوية القومية فى السيتما العربية
 - ١٤ - مجموعات النكتود
 - ١٥ - الموسيقى - تعبير نغمى - ومنطق
 - ١٦ - عصر الرواية - مقال فى النوع الأدبى
 - ١٧ - ديالان توماس
 - ١٩ - الرواية الحديثة - الانجليزية - والفرنسية
 - ٢٠ - المسرح المصرى المعاصر - أصله وبدايته
 - ٢١ - على محمود طه - الشاعر والانسان
 - ٢٢ - القوة النفسية للآهرام
- ج ١
- ١٥٣ - ٤ الفكر الأوروبي ج ٤ - ١٥٣

- ٢٣ - فن الترجمة د . صفاء خلوصي
- ٢٤ - تولستوى رالف ثي ماتلو
- ٢٥ - ستندال فيكتور برومير
- ٢٦ - رسائل وأحاديث من المنفى فيكتور هوجو
- ٢٧ - الجزء والكل (محاورات فى مضمار الفيزياء الذرية) فيرنر هيرنبرج
- ٢٨ - التراث الغامض ماركس والماركسيون سدنى هوك
- ٢٩ - فن الأدب الروائى عند تولستوى ف . أدنيكوف
- ٣٠ - أدب الأطفال . (فلسفته - فنونه - وسائله) هارى نعمان الهيتى
- ٣١ - أحمد حسن الزيات . كاتباً وناقداً د . نعمة رحيم العزاوى
- ٣٢ - أعلام العرب فى الكيمياء د . فاضل أحمد الطائى
- ٣٣ - فكرة المسرح فرنسيس فرجون
- ٣٤ - الجحيم هنرى باربوس
- ٣٥ - صنع القرار السياسى فى منظمات الادارة العامة السيد عليوة
- ٣٦ - التطور الحضارى للانسان (ارتقاء الانسان) جوكوب برونوفسكى
- ٣٧ - هل نستطيع تعليم الأخلاق للأطفال ؟ د . روجر ستروجان
- ٣٨ - تربية الدواجن كاتى ثير
- ٣٩ - الموتى وعالمهم فى مصر القديمة ا . سبنسر
- ٤٠ - النحل والطب د . ناعوم بيتروفيتش
- ٤١ - سبع معارك فاصلة فى العصور الوسطى جوزيف داهموس
- ٤٢ - سياسة الولايات المتحدة الأمريكية ازاء مصر ١٨٣٠ - ١٩١٤ د . لينوار تشامبرز رايت
- ٤٣ - كيف تعيش ٣٦٥ يوماً فى السنة د . جون شندلر
- ٤٤ - الصحافة بيبير البير
- ٤٥ - أثر الكوميديا الالهية لدانتى فى الفن التشكيلى الدكتور غبريال وهبه
- ٤٦ - الأدب الروسى قبل الثورة البلشفية د . رمسيس عوض
- وبعدها

- ٤٧ - حركة عدم الانحياز فى عالم متغير د . محمد نعمان جلال
- ٤٨ - الفكر الأوروبى الحديث فرانكلين ل . باومر
- ٤٩ - الفن التشكيلى المعاصر فى الوطن العربى شوكت الربيعى ١٨٨٥ - ١٩٨٥
- ٥٠ - التنشئة الأسرية والأبناء الصغار د . محيى الدين أحمد حسين
- ٥١ - نظريات الفيلم الكبرى تأليف : ج . دارلى أندرو
- ٥٢ - مختارات من الأدب القصصى جوزيف كونراد
- ٥٣ - الحياة فى الكون كيف نشأت وأين توجد ؟ د . جوهان دورشمر
- ٥٤ - مبادرة الدفاع الاستراتيجى حرب الفضاء (دراسة تحليلية لأسلحة واستراتيجيات حرب الفضاء) طائفة من العلماء الأمريكىين
- ٥٥ - إدارة الصراعات الدولية (دراسة فى سياسات التعاون الدولى) د . السيد عليوة
- ٥٦ - الميكروكمبيوتر د . مصطفى عنانى
- ٥٧ - مختارات من الأدب اليابانى (الشعر - الدراما - الحكاية - القصة القصيرة) مجموعة من الكتاب اليابانيين القديماء والمحدثين
- ٥٨ - الفكر الأوروبى الحديث ج ٢ (الاتصال والتغير فى الأفكار) من ١٦٠٠ - ١٩٥٠ فرانكلين ل . باومر
- ٥٩ - تاريخ ملكية الأراضى فى مصر الحديثة جابريل باير
- ٦٠ - أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة أنطونى دى كرسبنى
- ٦١ - الفكر الأوروبى الحديث ج ٣ وكنيت مينوج
- ٦٢ - كتابة السيناريو للسينما فرانكلين ل . باومر
- ٦٣ - الزمن وقياسه دوايت سوبين
- ٦٤ - أجهزة تكييف الهواء زافيلسكى ف . س
- ٦٥ - الخدمة الاجتماعية والانضباط الاجتماعى ابراهيم القرضاوى
- ٦٦ - سبعة مؤرخين فى العصور الوسطى بيتش رداى
- س . م بورا جوزيف داهموس

د. عاصم محمد رزق	٦٨ - مراكز الصناعة في مصر الإسلامية
رونالد د. سمبسون	٦٩ - العلم والطلاب والمدارس
و. نورمان د. أندرسون	
د. أنور عبد الملك	٧٠ - الشوارع المصري والفكر
والت روستو	٧٢ - حوار حول التنمية
فريد هيس	٧٢ - تبسيط الكيمياء
جون بوكهارت	٧٣ - العادات والتقاليد المصرية
آلان كاسبر	٧٤ - التذوق السينمائي
سامي عبد المعطي	٧٥ - التخطيط السياحي
فريد هويل	٧٦ - البذور الكونية
شندرا ويكرا ماسينج	
حسين حلمي المهندس	٧٧ - دراما الشاشة
روي روبرتسون	٧٨ - الهيروين والايدز

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٩/٧٥٧٤

ISBN x - ٢٢٥٣ - ٠١ - ٩٧٧ -

كتاب Modern European Thought

تأليف : Franklin Baumer

من أهم الكتب الثقافية التي ظهرت في السنوات الأخيرة : واثنى عليها النقاد .

ويدور الكتاب حول علم جديد هو « تاريخ الأفكار » الذي يدرس الآن في أكثر جامعات أوروبا وأمريكا . ومن أشهر رواده وانصاره : إرنست كاسيرر (بألمانيا) وميشيل فوكو (بفرنسا) وارثر لونجوى وإدوارد سعيد (من أصل فلسطيني بأمريكا) .

وهذا الكتاب من المراجع التي لا غنى عنها للمثقف في عصرنا الحالى الذى يتطلع لمعرفة روح عصره ، وكما يحفز الكتاب على التفكير في تطوير المناهج الخاصة بهذا العلم في الكليات النظرية .

